

# تراث الإسلام

## (الجزء الأول)

تصنيف: جوزيف شافت  
كليفورد بوزورث  
ترجمة: د. محمد رهير السمهوري  
د. حسين مؤنس  
د. إحسان صدقى العمد  
تعليق وتحقيق: د. شاكر مصطفى  
مراجعة: د. فؤاد زكريا

سازمان اسناد و کتابخانه ملی  
جمهوری اسلامی ایران  
۱۴۰۰

# عَمَلُ الْمَعْرِفَةِ

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 - 1990

11

## تراث الإسلام

(الجزء الأول)

تصنيف: جوزيف شافت

كليفورد بوزورث

ترجمة: د. محمد رهير السمهوري

د. حسين مؤنس

د. إحسان صدقى العمد

تعليق وتحقيق: د. شاكر مصطفى

مراجعة: د. فؤاد زكريا



١٩٧٨

---

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن رأي كاتبها  
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

---

# المحتوى

7	تقدير
13	تصدير
17	مقدمة
21	مدخل
29	الفصل الأول: الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية
85	الفصل الثاني: الإسلام في عالم البحر المتوسط
133	الفصل الثالث: الحدود القصوى للإسلام في أفريقيا وآسيا
187	الفصل الرابع: السياسة وال الحرب
245	الفصل الخامس: التطورات الاقتصادية
281	تقدير
287	الفصل السادس: الفن والعمارة

العنوان  
العنوان  
العنوان  
العنوان



## تقديم

هذه المقدمة التي تحتل الصفحات الأولى من الكتاب هي المقدمة الرابعة فيه.

وسوف يتلوها من بعدها مقدمات ثلاثة أخرى تشكل في مجموعها مداخل ثقيلة الظل، كالدھالیز التي تحجب القصر عن الزائر العجوز. ولقد وددنا لو أكثقينا بمقدمات الكتاب الأصلية وانتهى الأمر، أو لو حذفناها جميعاً وحلت مقدمة واحدة مختصرة بدلاً منها، ولكن ضرورات الإيضاح من جهة وأمانة النقل من جهة أخرى فرضت إبقاء المقدمات الأصلية، كما فرضت كتابة مقدمة عربية لهذه

الترجمة فكان لابد مما ليس منه بد...

أول ما يجب إيضاحه أن هذا الكتاب ليس بكتاب «تراث الإسلام» الذي عرفه المشرق العربي مترجمًا منذ أربعين سنة تقريباً. ذلك الكتاب الأول وضع مشروعه توماس أرنولد ثم نشر بالإنجليزية سنة 1931 بعد موته، ثم ترجم في القاهرة سنة 1936م، ثم ترجم كرة أخرى في بغداد سنة 1954م وطبع ثم طبع...

أما هذا الكتاب الذي بين يديك فهو كتاب آخر مختلف كل الاختلاف عن الأول وإن كان يحمل اسمه نفسه، وكان أيضاً، في زعم الدكتور شاخت الذي وضع مشروعه وأشرف على وضعه حتى مات سنة 1969، يريد أن يجعل محل الكتاب الأول بإضافة ما استجد إلى مواضيعه في عالم البحث والاستشراق. وبالرغم من الاشتراك في العنوان بل في عناوين

الفصول فالكتاب غير الكتاب من جهة، كما أنه لا يغنى أحدهما عن الآخر من جهة أخرى ...

وليس الفصول التي يحتويها هذا الكتاب هي الكتاب الأصلي كله. إنها نصفه الأول فقط: لقد تقاسمنا ترجمته فانفردنا بهذا القسم الأول، وفيه ثلاثة مواضيع في خمسة فصول:

درس مكسيم رودنسون أولاً صورة الإسلام في الغرب عبر القرون، في فصل مديد.

ثم درس مجموعة من الباحثين في فصلين تاليين أثر الإسلام وامتداده على أطراف بلاده الأصلية، عبر البحر الأبيض المتوسط وأفريقيا وتركستان والهند وفي إندونيسيا. ودرس مستشرقاً آخران موقفه السياسي الدولي في السلم والحرب وإنجازه الاقتصادي في الفصلين الآخرين.

أما باقي الكتاب، الذي سوف يظهر في جزء خاص آخر، يتلو هذا الجزء في السلسلة، فقد انفرد الأخ الأستاذ الدكتور حسين مؤنس مع الأستاذ إحسان صدقي العمد بترجمته والتعليق عليه، فالقارئ منه على موعد قريب (\*).

الإيضاح الثاني أن هذا الكتاب إذا كان يحمل عنوان «تراث الإسلام» وقد أوضح أصحابه المقصود بكلماتي العنوان هاتين في الأسطر الأولى منه ... فإننا، مع ذلك، نجد الضرورة للمزيد من الإيضاح في هذا المجال. إن كلمة «تراث» لا تفهم هناك في الغرب ويجب ألا تفهم هنا في الكتاب بمعنى الإرث الذي مات صاحبه، ولكن بمعنى ما قدمت هذه الأمة أو تلك إلى سوق الإنسانية من خير. وما أضافت إلى حضارة الإنسان من منجزات وقيم وما تركته من أثر في الناس.

وبهذا المعنى يتحدثون أيضاً عن تراث الإسلام والصين والهند وروما وفارس والغرب، وما ماتت الهند ولا الصين ولا الإسلام ولا الباقيات ولكنها جميعها، بل، سبق أن قدمت لبني الإنسان حتى الآن شيئاً ... إن لم تكن قدّمت له الكثير ...

وكلمة الإسلام بدورها يجب إيضاحها أيضاً في هذا المجال.  
إن أكثر الكلمات شيوعاً واستعمالاً قد تكون أكثرها حاجة لإلucidation بما

(\*) صدرت ترجمة باقي الكتابين في العدددين 11 و 12 من سلسلة عالم المعرفة.

## تقديم

تحمل مع الركض على الشفاه، من ألوان المعاني والمصامين. نحن نستعمل كلمة الإسلام في الواقع بأكثر من معنى ومفهوم: نستعملها أولاً بمعنى الدين الإسلامي على الدوام، ولكننا نستعملها أيضاً بمعنى المسلمين ونقول: الإسلام في الفلبين يضطهدون، والإسلام لا يقبلون هذا الموقف الآخرين. ثم نستعملها إلى هذا وذاك بمعنى التاريخ الإسلامي ونقول: لم يجر مثل هذا الأمر في الإسلام. ونستعملها أخيراً لندل على مجموع الجهود الحضاري الذي تم ما بين الأندلس والهند فيما بين القرن الهجري الأول والقرن العاشر. على الأقل. وكانت لغته العربية وخليلاته البشرية مطبوعة بطابععروبة الثقافية، ومنابعه الفكرية متصلة روحياً وجذوراً بالدين الإسلامي وبالمسلمين المؤمنين به... ونقول: عصور الإسلام وأيام الإسلام. وفي إطار هذا المعنى الأخير يجري الكتاب...

الإيضاح الثالث: يجب أن نعلم أن هذا الكتاب كتاب غربي، وليس بإسلامي، ويجب ألا نفتئش فيه عن وجهة النظر الإسلامية ولا عن إنصاف الإسلام وتقديره. إنه ليس منا ولم يكتب لنا. هو غربي صرف في محرريه ومضمونه ومغزاه.

مسلم هندي واحد (هو عزيز أحمد) سمحت تشكيلة الكتاب بأن يسهم فيه، في إطار معين. وما عدا ذلك فهو محاولة من بعض المستشرقين لتحديد الجهد الإسلامي في شتى فروع العلم والفن والمعرفة على النطاق الأوسع، ومن وجهة النظر الغربية أيضاً.

وقد وفقوا حيناً وأخفقوا أحياناً... وكانوا في الغالب إلى غمط الحق أقرب، وإلى السلبية والهوى أدنى.

إن هذا الكتاب يكشف وضع الاستشراقالي اليوم بما له وما عليه. إنه يفضح قوته وضعفه في وقت معاً، أكثر مما يكشف من الجهد الإسلامي الحضاري... هو مرآة ما انتهى إليه الاستشراقالي اليوم من الضيق، وهو يختنق في حدود أناقنته الغربية وفي اجترار ماضيه السابق وسمعة عدد من رجاله السالفين...

بل إن بعض فصول هذا الكتاب أضعف مما اعتدنا أن نقرأ لكتابه أنفسهم من المستشرقين.

أهو تدهور الاستشراق؟ أهي شمسه الأخيرة؟ قد يكون، فقد نبغ في كل

أمة من رجالها أنفسهم باحثون وأصحاب علم ورأي يبحثون ما لم يبحثه الغرب ويقولون ما لم يقله... وكسر الاحتكار الغربي لل الأولية والأفضلية وللانفراد بالرأي وتحديد القيم وكتابة التاريخ... الصامتون السابقون من أهل الإسلام ومن أفريقيا والهند والصين دخلوا الآن معرك الفكر، يقولون وجهات نظرهم التي طالما غطى عليها أو أغاثا أو شوهها أو عفا عليها... الغرب...

ومجال التوازن اليوم مفتوح على مصراعيه لمن شاء إعادة التوازن. وهكذا فتحن لم نقدم على ترجمة الكتاب لأنه أعجبنا، وأنه المؤلّف الذي لا غنى عن قراءته.

إن الهدف من نقله إلى العربية ومن وضعه بين أيدي القراء العرب والباحثين إنما هو فقط مجرد معرفة ما يقال، على الطرف الآخر من حدودنا وباللغات الأجنبية الأخرى، عنا وعن حضارتنا وعن جهدنا الإنساني. الهدف هو معرفة الآخرين وحدود معرفتهم لنا ووجهات نظرهم فيما، وليس معرفة أنفسنا والمزيد من التعمق في فهم الحضارة التي تغذي تكويننا والشرائع... انتهى العصر الذي كان يقول فيه المستشرقون شيئاً فيجيئهم المشرقيون: آمين! وعلى الأسطر مما يجب أن يناقش ويرفض ويصحح في هذا الكتاب الكثير. وقد أمسكتنا عن التعليق على الكثير. لمنما القلم هنا وهناك. مسحنا إشارات التعجب والاستفهام التي لابد أن ترتسم على السطور بين حين وحين لثلا يتضخم الكتاب... ولثلا يصبح كتاب جدل...

قلنا: نأخذه على أنه وجهة نظر غريبة فقط، وعلى أنه كشف لوجهة النظر تلك... وكفى الله المؤمنين الجدال... فلا يحزنك ما في الكتاب من موقف سلبي من الإسلام وما يتوزع على كلماته أو يختبئ وراءها من حقد دفين والتواءفهم. إن ذلك من طبيعة الأشياء. وهو يدل على قصر نظر أصحابه أكثر مما يدل على قصور هذه الحضارة وأهلها.

وما يبخسون من حقنا في ذلك ولكن كانوا أنفسهم يبخسون.

إن القارئ العربي المسلم لن يجد في هذا الكتاب نفسه وحضارته، وإن كان الهيكل الظاهري هو ذاك، ولكنه سيفيد منه أعظم الفائدة إن استطاع أن يرى فيه الفرصة لأخذ فكرة صادقة عن مقدار العلم لدى الغرب عن الإسلام وأهله وعن الحضارة الإسلامية، وعما يدرس ويبحث حول ذلك

## تقديم

كله في معهد من أكبر معاهد الدراسات الإسلامية هناك، على الأخص في «مدرسة الأبحاث الأفريقية والآسيوية المعاصرة» التابعة لجامعة لندن، وفي غيرها من معاهد الغرب أيضاً على العموم.

يبقى أن نسجل أن أصحاب الكتاب قد خالفوا خطته المقررة في فصلين لم يكونا من شرطه ولا من هدفه. كان القصد من الكتاب أن يتحدث في تراث الإسلام ولكنه فاجأنا في فصله الأول بأمر آخر مختلف هو: صورة الإسلام في الغرب عبر العصور. والفصل قاس ممتنع معاً، جارح وطريف في وقت واحد. صاحبه المستشرق (رودنسون) قد استقصى فيه الصورة الغربية للإسلام والمسلمين في تطورها خطوة خطوة خلال أربعة عشر قرناً. وبالرغم من أنه قد فاته الكثير، فيما من شك في أن بحثه كان أوفى ما قرأنا في هذا الباب، كما أنه جدير بأن يتذمّر كل باحث، وأن يلاحق تفاصيله بالاطلاع على ذلك الحشد الهائل من الكتب والأبحاث والأصول التي أتى رواده على ذكرها... على أن ذلك كله لا يعني أبداً لا نختلف معه في الكثير الكثير... .

والفصل الآخر الذي لا يدخل في «تراث الإسلام» هو الفصل الثالث من الكتاب الذي يتحدث في رسم حدود عالم الإسلام واتجاهات توسيعه أو انكماسه في أفريقيا وأسيا.

إنه موضوع من المواضيع المهمة، العظيمة القيمة. وقد كتبه عدد من الباحثين كل في ميدانه الخاص... ولكن البحث مع ذلك جاء ناقصاً كلياً النظرة، لأن الذين كتبوه... وإن كانوا فيهم أحد المسلمين - لم يستطيعوا فهم الإسلام الفهم الحقيقي ولا الشعور بروحه ونبضه. إن البحث، على ما في قراءته من عظيم الفائدة، ظل هزيلاً، وأحياناً هزلياً جداً... إنه، بما يحمل من التحدي، دعوة واضحة لأن يتناوله الباحثون من العرب المسلمين بما يجب له من الدراية والعناء والبحث والدرس... ومن الإفادة أيضاً بما يكتشف عنه من الآفاق!

ولن نتحدث أخيراً عن الترجمة وما لقينا فيها من العناء والجهد. يكفي أن نذكر أن الكتاب ترجم ثلاث مرات: لقد ترجم أولاً ثم روج ثم روج كرها ثانية، لتتأتي الصيغة العربية أوضاع ما يمكن أن تأتي، ولتكون أدق ما تكون تعبيراً عن الأقلام الأجنبية التي كتبتها. وبعض هذه الأقلام من مثل رواده

و غابرييلي وبوزورث لهم أسلوب في التعبير صعب المداخل، كثير الدوران والجمل المعرضة واللف غير المألف عربيا حول الأفكار . وللجملة في السمت العربي وفي منحى التعبير سبيل آخر يجعل النقلة بين اللغتين عملية مرهقة تهدد دوما بأن تقود حينا إلى الغموض و حينا آخر إلى قلة الأمانة في الأداء ... على أننا بين هذا وذاك نرجو أن تكون وفقنا إلى تقديم كتاب من الكتب الضرورية للمكتبة العربية وللقارئ العربي، و وفقنا إلى تقديمه في حرف عربي أمين مبين . ونرجو أن يرضي ذلك كله الله والعلم والباحثين .

الكويت-يناير 1978

دكتور شاكر مصطفى

أستاذ ورئيس قسم التاريخ

جامعة الكويت

## تصدير

كانت لتأليف هذا الكتاب الجديد حول تراث الإسلام قصة لا تختلف عن تلك التي عرفها الكتاب الأصلي الأول سنة 1931. فالسيير توماس آرنولد المشرف الأساسي على الكتاب الأول توفي قبل ظهور الكتاب، وكان الأستاذ الفرد غيمون هو الذي أخرجه في النهاية. وفي حالة هذا الكتاب فإن الأستاذ جوزيف شاخت بدأ مشروعه باعتباره المشرف الوحيد على إخراجه، ولكنه توفي في 1 أغسطس سنة 1969 تاركا فراغا بين علماء الإسلاميات البارزين، بوصفه الأول دون منازع Facile Princeps فيما يتعلق بالدراسات الإسلامية القانونية. والفصل الخاص به في هذا الكتاب «الشرع الإسلامي»، وهو جامع موجز مملوء بال بصيرة النافذة، يكشف عن أستاذيته في هذه الناحية المعقدة من دراساتنا.

ولقد اختار شاخت بنفسه جميع الذين ساهموا في تحرير الكتاب، بحيث إنه حين توفي كانت مخطوطات الأبحاث موجودة كلها تقريبا لديه، على حين أن بعضها مما كتب بلغات أجنبية كانت تجري ترجمتها إلى الإنجليزية. وكان الكتاب قد وصل هذه المرحلة حين دعاني مندوبو مطبعة جامعة أوكسفورد إلى أن أسلم متابعة إخراجه بما في ذلك إكمال التحرير ومراقبة طباعة الكتاب في المطبعة. ونظرا إلى أنه لم يكن قد أتيح لشاخت فرصة إلقاء النظرة الشاملة على الأبحاث المشاركة بعد أن أصبحت في شكلها الطباعي النهائي، فقد وجدت أن ثمة بعض

التكرار الذي لا مناص منه، وبعض التباين في المنطقات التي يقوم التأكيد عليها، وخيل إلىَّ أن من الواجب التغاضي عن تباين وجهات النظر بين المساهمين في الكتاب، وكل منهم خبير في ميدانه الخاص، ولو كان ذلك فقط من قبيل اعتبار هذا التباين دليلاً على أن في دراساتنا مشاكل عديدة، يمكن أن تعالج وتفسر بأكثر من وجهة نظر واحدة.

ولكنني على أي حال كان عليَّ أن أسعى لضم الفصول بعضها إلى بعض عن طريق الإشارة في كل منها إلى الآخريات كلما اقتضى الأمر ذلك، وأن أقيم الفهرس الأبجدي للمزيد من مساعدة القارئ حيثما يمتد الموضوع الواحد في أكثر من فصل.

وقد نجم عن وفاة المشرف الأول، وعن الفجوة التالية لذلك، تأخر في الطبع لم يكن في الإمكان تفاديه. وهكذا فإن بعض الفصول تعكس في موضوعها الحالة التي كانت عليها المعارف المتعلقة بها قبل سنوات سابقة. وفي كثير من الحالات كان علينا أن نعيد النظر في المراجع لجعلها تتفق مع مرحلتها الراهنة. ولكن لم يكن من الممكن إدخال أي تعديلات أساسية على النص نفسه.

إن القارئ الذي يقارن «تراث الإسلام» الجديد هذا مع الكتاب الأصلي الذي مضى عليه الآن حوالي 42 سنة، سوف يلاحظ أن بعض الفصول هي بصورة عامة متماثلة في المجلدين. ومثال ذلك الفصول المتعلقة بالفن والعمارة والأدب والقانون وعلم الكلام Theology والعلوم الطبيعية والموسيقى، لكن الفصول الأخرى على الرغم من أن العناوين الدقيقة قد تختلف قد جرت فيها تغيرات كبيرة في المنظور وفي المنطقات أو نقاط التأكيد. إن الفصول التي تتناول، في الكتاب الأصلي، مواضيع محددة من مثل: إسبانيا والبرتغال، والحروب الصليبية قد استبدلت بها دراسات حول الاتجاه العام للتفاعل الثنائي والأيديولوجي والاقتصادي بين الإسلام والعالم الخارجي، وبخاصة بين الإسلام والمسيحية الغربية من خلال التقائهما في حوض البحر الأبيض المتوسط. وعلاوة على ذلك فقد أضيف بحث للتحدي والاستجابة في الميدانين السياسي والعسكري، كما أضيف بحث عن تأثير الإسلام في مناطق غير مسيحية من العالم القديم، مثل البلاد الواقعة جنوب الصحراء الأفريقية وأعمق آسيا وشبه القارة الهندية. الباكستانية، وجنوب شرقية

آسيا. وفي كثير من فصول هذه المجموعة الثانية، سوف يتبع القارئ أن ثمة تأكيداً على المعالجات الجديدة لدراسة ظاهرة الإسلام وصورها. وخاصة تلك المعالجات المستمدة من مجال العلوم التاريخية والاجتماعية. ومن ثم فإن من المأمول أن يعكس كتاب «تراث الإسلام» الجديد تقدم وتوسيع الدراسات الإسلامية في نصف القرن الأخير.

وحين كتب شاخت مقدمة هذا الكتاب سجل أنه لم يكن قد بقي من المساهمين في الكتاب الأول إلا السير هاملتون جب. ولكن منذ ذلك الوقت توفي السير جب بدوره.

وفي الختام فإني شخصياً أود أن أعبر عن شكري لهيئة مطبع كلارندون الذين عملوا الكثير لمعاونتي على أن أجتمع خيوط الإشراف على النشر معاً، وكانوا دوماً الأدلة الواسعة العون والمساعدين على إخراج هذا المؤلَّف.

مانشستر 1973

كليفورد. إ. بوزورث



## مقدمة

كلمة «تراث» في هذا الكتاب تستخدم بمعنىين اثنين. إنها تعني إسهام الإسلام في إنجازات النوع الإنساني بكل مظاهرها، وتعني اتصال الإسلام ولقاءه وتأثيراته في ما يحيط به من العالم غير المسلم. فهذا الكتاب لا يهتم بالتأثيرات التي قد تكون للأديان والحضارات المحيطة بالإسلام قد مارستها عليه، ولا بالفوارق التي طرأت على الحضارة الإسلامية في مختلف الأقاليم التي دخلت في فلوكها، من المغرب حتى أفغانستان ومن تركيا حتى البلاد الهندية الشرقية، بالرغم من أنه قد تكون مثل هذه الدراسة المقارنة جذابة شائقة.

وليس من أهداف الكتاب أيضاً أن يضاف إلى القائمة الطويلة من الكتب التي تتناول التقييم العام للإسلام كدين أو كحضارة، ولو أن ثمة ثغرة كبيرة يجب ملؤها في هذا المجال. إن صيغة هذا الكتاب إذن هي الصيغة نفسها التي كانت لسابقه، الذي يحمل الاسم نفسه والذي أخرجه السير توماس آرنولد والأستاذ الفرد غيوم سنة 1931، والذي ترجو هذه الطبعة الجديدة أن تحل محله لا في جعل معلوماته معاصرة فحسب، ولكن بإعادة صياغة مسائله وإعادة النظر في الأجبوبة عليها على ضوء العلم الحديث، وذلك هو السبب في أن الفصول (في هذا الكتاب) لا تتفق مع فصول الطبعة السابقة حتى تلك الفصول المتفقة في الموضوع فيما، تختلف فيما بينهما الاختلاف الجذري.

إن كتاب «تراث الإسلام» يتناول الإسلام على أنه حضارة وليس دينا فحسب (بالرغم من أن التفريق نفسه بين المعنيين يحتاج إلى تحديد كما سوف يظهر في «المدخل»). لهذا فبالإضافة إلى الفصول التي تدور حول علم الكلام الإسلامي والفلسفة والتصوف وحول الفقه الإسلامي والنظرية الدستورية، فإن الكتاب يتضمن فصولاً أخرى - وهي الأكثريّة - حول مظاهر التاريخ السياسي والاقتصادي والثقافي الإسلامي، وحول الفن الإسلامي والعمارة، وحول الطب الإسلامي والعلوم والموسيقى. ومع أن من مسؤولية المشرف أنه يجمع فريقاً متبايناً من المساهمين في التحرير، فإنه لم يفرض عليهم أي توحد صارم في الرأي، أو أي اتفاق مع رأي المشرف نفسه، فكل باحث مسؤول خاصه عن البحث الذي أسهم به. وإذا كانت الشخصيات والمواضيع ذاتها قد نوقشت أحياناً في أكثر من فصل، فإنما يتاتي ذلك من أن لها شأنها في أكثر من مظاهر التراث الإسلامي.

إن عدد المواضيع التي يجب أن يتضمنها حساب إسهامات الإسلام ضمن الإنجازات الإنسانية هو نظرياً عدد لا يحده تقريباً. ولكن كان من الضروري من الناحية العملية، أن يقتصر حجم هذا الكتاب على حدود معقولة. وإنني لأرجو على أي حال أن تكشف المقارنة بين محتوياته ومحتويات سابقه عن أن كل الميادين الأساسية قد غطت بشكل متوازن. وثمة أيضاً أمراً يحدان من نطاق الكتاب الحالي: أولهما أنه يقتصر على الإسلام السنوي فقط، وكان عليه بالضرورة أن يترك جانباً مظاهراً الإسلام العالية الأصلية في العديد من المجتمعات الشيعية والإباضية. وثانيهما أنه مقصور على الإسلام «الكلاسيكي» أو «ال وسيط». والعصور الوسطى من تاريخ الإسلام تمتد، إذا تكلمنا بصورة عامة، حتى عهد الحملة النابليونية على مصر أو حوالي سنة 1800، وقد يكون من المستحيل أن يتضمن مؤلف له مثل هذا المنظور (الواسع) الحركات الحديثة والمعاصرة للإسلام بما فيها من أمور ما تزال حية معيشة، وبالتالي غير حاسمة. وعلى كل حال فإن هذا التحديد الزمني، لا يمكن، بحسب طبيعة الأشياء، أن ينطبق على الفصل الأول. كما أنه قد جرى تجاوزه أحياناً في بعض الفصول الأخرى، حيثما بدا أن موضوع المادة يستدعي ذلك. وإنني لمقطع، مع ذلك، بأن فهما عميقاً للدور الذي لعبه الإسلام في الماضي، هو الأساس الضروري من أجل

تقييم صحيح لاتجاهاته الحاضرة.  
إن الوحيد الذي ما زال حيا من أولئك الذين أسهموا في كتاب «تراث  
الإسلام» السابق هو السير هاملتون جب. وقد عرضنا عليه مرة أخرى أن  
يكتب الفصل حول الأدب ولكنه طلب أن يعفى لأسباب صحية. أما باقي  
المسهمين الآخرين في الكتاب فلتكن أسماؤهم هي التي تتحدث عنهم.  
جوزيف شاخت



## مدخل

إن تراث الإسلام، كيما فهمنا هذه الكلمة، ليس بمتشبه بالسمات في مختلف ميادينه، سواء من حيث طبيعته أو من حيث حدوده الزمنية. ولعله من المناسب أن نحاول في هذه المقدمة استقصاء بعض الخطوط العريضة الجامعة التي تتحلل مظاهر الإسلام كدين وحضارة. فهناك أولاً تفكير العرب الذي يتجلّى في اللغة العربية، وهو بصورة أساسية تفكير قياسي لا تحليلي. ويظهر ذلك في الطريقة الإفتائية للشريعة الإسلامية، وهي النظرية الذرية في علم الكلام، وفي بنية التأليف المعجمي العربي، وفي محتويات أعمال الأدب، وحتى في طبيعة الفنون الزخرفية العربية.

وفي الوقت نفسه هناك صراع بين قيم المجتمع العربي البدوي وقيم الإسلام. هذا الصراع ظاهر في القرآن (السورة 9 الآيات 90 و 97-102 و 120، السورة 33 الآية 20، السورة 48 الآيات 11-13 و 16، السورة 49 الآيات 14-17).<sup>(\*)</sup>.

ولقد شهد النصف الثاني من القرن الأول للهجرة (720-670 ميلادي) بعثاً للمعتقدات والعادات العربية التي لم يستطع علم الكلام الإسلامي Islamic Religious Theology

(\*) يقصد الكاتب الآيات الكريمة من سورة التوبية، والأحزاب، والفتح والحجرات، وأوضجها هنا: آية: «الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجرأ لا يعلموا حدود ما أنزل الله» (التوبية : 97 - 98) وأية: قالت الأعراب أمّنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم» (الحجرات 14 - 17).

Law التخلص منها بصورة كلية. وبقي البحث عن التوازن بين العنصرين سمة مميزة للحياة الفكرية لدى المسلمين مدة طويلة من الزمن. وقد استبدل بذلك في العصر الحديث البحث عن التوازن بين قيم القومية (أو أي أيديولوجية سياسية أخرى) وقيم الإسلام. ويمكن القول بصورة عامة إن المسائل الكبرى التي تواجه المفكرين المسلمين في العصر الحديث، هي المسائل نفسها التي واجهتهم في القرنين الأول والثاني للهجرة (القرنين السابع والثامن للميلاد). على أن هذا الكتاب معنى بصورة أساسية (بالقرون الوسطى) الإسلامية التي استمرت بالنسبة للقسم الأكبر من العالم الإسلامي، حتى حوالي عام 1800 والتي تعود إليها معظم مظاهر تراث الإسلام. وهناك توترات عديدة ظلت بلا حل طوال تاريخ الإسلام، ومعظمها ناجم عن أن المثل الديني الأعلى لا يمكن تحقيقه في العالم كما هو. وأهمها ذلك التنازع القائم بين التقوى والاستقامة، أو في المصطلح الدقيق، بين التصوف والشريعة. ولقد قلت الصوفية ولم أقل علم الكلام لأن الكلام غير الدين أو الإيمان، تماماً كما أن الاستقامة أو الشريعة الدينية هي غير التقوى. ولكن لو نظرنا إلى رجلين من كبار من يمثلون الإسلام حوالي نهاية القرن الأول وهما الحسن البصري (توفي عام 728م) وإبراهيم النخعي الكوفي (توفي عام 713 أو 715م)، لوجدنا أن اهتمام الحسن البصري بعلم الكلام كان بداعي الدين تماماً كما كان الأمر بالنسبة لاهتمام إبراهيم النخعي الفقهي المتصل بمسائل الممارسة الدينية. ولقد عمل الإمام مالك (بن أنس) المدني (توفي عام 795م) وداود الطاهري (توفي عام 884م) على إبقاء روح التقوى (والنسك) حية في الشريعة، كما أنها بقيت موجودة في علم الكلام أيضاً حتى القرن التاسع الميلادي، وقام الغزالى ببعثها مرة أخرى حوالي عام 1100م. أما بعد ذلك فقد أصبح كل من الشريعة الإسلامية وعلم الكلام الإسلامي يميلان لأن يكونا ضرباً من التمارين التقنية. وذلك هو نفسه ما حل بالتصوف الإسلامي أيضاً في آخر الأمر. وهنالك توتر مشابه ناجم عن استحاللة تحقيق المثل الإسلامي الأعلى في هذا العالم هو التوتر بين النواحي النظرية والعلمية في الشريعة الإسلامية، من حيث الاختلاف والتداخل المتبادل بينهما. وهذا التوتر كان مهيمناً على تاريخ المؤسسات القانونية للMuslimين خلال فترة العصور الوسطى الإسلامية برمتها.

بل وحتى العصر الحاضر، في بعض البلدان. فقد كان الإسلام منذ بدايته دين عمل أكثر منه دين إيمان<sup>(\*)</sup>. ولم يكن النصف الأول من إعلان الإيمان الإسلامي وهو «لا إله إلا الله، محمد رسول الله» ليشكل أى مشكلة لمعاصري محمد (ص) الوثنيين في الجزيرة العربية، بل كان أقل من ذلك إشكالاً بالنسبة لأتباع الأديان السماوية في الأراضي المحيطة بها حين اعتنقوا دين الطبقة الحاكمة بعد الفتح العربي للبلاد. وكانت الشهادة بأن محمداً رسول الله تعني من الناحية العملية الطاعة المطلقة للرسول. لهذا نجد القرآن مملوءاً بأوامر أن: «أطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ» الذي هو وحده المختص بنقل أوامر الله. وللسبب نفسه نجد أن الشريعة الإسلامية وليس علم الكلام الإسلامي، كان دائماً محور العلوم الدينية الإسلامية. فحتى الغزالى وهو خير من يمثل التقوى الصوفية في الإسلام، بالرغم من أنه وضع الشريعة في مكانها بصورة جازمة كعلم ديني وليس كعلم للأخرة، قد ظل يعدها علماً دينياً وليس دنيوياً. وكذلك فإن أنصار الاتجاهات العصرية من رجال التشريع الذين يقسون على الشريعة الإسلامية التقليدية برمتها تقريباً (باستثناء الفروض الدينية فقط بالمعنى الضيق للكلمة)، لا يستطيعون التهرب من المبدأ الأساسي القائل إن القانون ليس مؤسسة دنيوية بل يجب أن يخضع للدين. ولقد نشر المرحوم الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر الأسبق، الذي كان يعتبر منصبه من كبار الثقات الناطقين باسم الإسلام، كتاباً عام 1959 أعيد طبعه عدة مرات بعنوان «الإسلام عقيدة وشريعة». في هذا الكتاب الذي يتتألف من 582 صفحة (في الطبعة الثانية) يستعرق شرح العقيدة الإسلامية 69 صفحة، أي ثمن الكتاب، في حين أن باقي الكتاب

(\*) للاحظ أن هذا الحكم من الكاتب إنما ينطلق من خلال وجهة النظر المسيحية. وقد كان يجب أن يقول بقدر ما هو «بدلاً من «أكثر مما هو». فاستعمال أ فعل التفضيل هنا في غير موضوعه، ويبدو أنه يكتب وفي ذهنه المعنى المسيحي لكلمة دين ويعني العقيدة فقط، وعلى هذا المفهوم يقسيس القضية في الإسلام الذي يتميز عن العقيدة المسيحية وإلى حد ما عن اليهودية بأنه دين ودنيا. على أننا يجب أن نضيف أن القضية الإيمانية لا تقل شأنها في الإسلام عن العمل والممارسة.

وإذا كانت مبادئ الإيمان الإسلامي تتركز في التوحيد وكانت باقي أركان الإسلام ا عملاً لهذا المبدأ وبناءً للمجتمع على شكل معين، فهذا لا يعني أن الدين نفسه يعطي العمل من المكانة أكبر مما يعطي الإيمان فليست المسألة مسألة كمية. ومن طبيعة المبادئ العقائدية التركيز والشمول ومن طبيعة التطبيق الاجتماعي والحياة العملية التعدد والتفصيل والتوعة.

مخصص لمؤسسات الشريعة الإسلامية التقليدية. وهذا يبيّن إلى أي حد يرى هذا الحجة في الإسلام أن الإسلام ليس مجرد دين بالمعنى الغربي للكلمة بل هو نمط للمجتمع، وإن يكن نمطاً مثالياً، وهو مثل أعلى بقى بعد زوال المجتمع الإسلامي «الأوسيط» في القسم الأكبر من العالم الإسلامي. ولم يكن المسلمين وحدهم حملة هذه الحضارة الإسلامية، إذ إن المسيحيين واليهود أيضاً قدمو إسهامات بارزة لهذه الحضارة على المستوى الفكري والرقيق، وخصوصاً في حقول الطب والعلوم، ولكنهم لم يبقوا محصورين في هذه الميادين. وهكذا نجد أن الغزالي الذي أحيا القيم الروحية والدينية في الإسلام يبرر الترتيب المنظم لكتابه «إحياء علوم الدين» بأنه على غرار الترتيب الذي كان قد وجده في كتاب طبى للطبيب واللاهوتي المسيحي ابن بطلان (توفي عام 1066م)<sup>(2)</sup>. وكثيراً ما نجد كتاباً يبرزوا في أكثر من ميدان علمي واحد. فلقد كان علم الكلام والشريعة يشكلان زمرة واحدة، ولم يخل الأمر من أشخاص كانوا يجمعون بين جميع هذه الفروع من أمثال ابن النفيس (توفي عام 1288م) الذي اكتشف، عن طريق الاستدلال النظري، الدورة الدموية الصغرى (بين القلب والرئتين) قبل 300 سنة من اكتشاف وليام هارفي William Harvey للدورة الدموية الكبرى عن طريق التجربة، ولم يكن نادراً وجود الفقهاء الذين كانوا أدباء وشعراء في الوقت نفسه كما أن بعض أشكال التصوف والفلسفة الغنوصية قد سارت جنباً إلى جنب. وهناك العديد من الكتاب الموسوعيين الذين طرقوا جميع أبواب العلم في سجلات الأدب العربي. وإذا كان يحق لنا تماماً أن نتحدث عن الفن والعمارة الإسلامية فإننا نتحدث عن الطب والعلم العربين، وذلك بالنظر للإسهام المهم الذي قدمه الأشخاص غير المسلمين في تلك الميادين، ولأن اللغة

(2) النص الوارد لدى الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) حول هذا التقليد هو أن أحد الباعثين للذين دفغاه إلى ترتيب كتابه على أربعة أرباع هو أنه: «... تلطف بعض من رام استعمالة قلوب الرؤساء إلى الطب فوضعه على هيئة تقويم النجوم موضوعاً في الجداول والرقم وسماء تقويم الصحة، ليكون أنسبيهم بذلك الجنس جاذباً لهم إلى المطالعة والتلطف إلى العلم الذي يفيد حياة الأبد، أهم من التلطف في اجتذابها إلى الطب الذي لا يفيد إلا صحة الجسد» (إحياء علوم الدين ج ١ ص ٥).

فلينظر النص والاستشهاد به.

العربية هي العنصر الذي يربط بين أعمالهم وأعمال معاصرיהם المسلمين. فاللغة العربية هي أيضاً اللغة العامة للحضارة الإسلامية، وهي تعلو على الآداب المكتوبة باللغات الأخرى لشعوب المسلمين، هذه اللغات التي بقيت بالرغم من جمال آثارها وأهميتها ذات تأثير محلٍ فقط في العالم الإسلامي. ولهنالك سمة خاصة انتشرت في عالم المعرفة الإسلامية وكانت تتعلق بنشوء الشريعة الإسلامية والفقه والأدب. هذه السمة هي التمييز الصارم بين الخاصة وال العامة. فكان رأي الخاصة هو الذي يؤخذ بعين الاعتبار في أي مسألة. أما رأي العامة أو ما يمكن أن ندعوه بالرأي العام فكان يهمل تماماً. وهذا يفسر الصفة الأرستقراطية و«الحضرية» لمعظم إن لم نقل لكل-الأدب والمعرفة، كما يفسر أيضاً التمييز بين اللغة الأدبية واللغة العامية أكثر حتى مما يفسره وجود لغة القرآن باعتبارها الوسيلة الكاملة للتعبير الأدبي. ولا شك في أن هذه الخاصة المميزة للمعرفة الإسلامية هي التي أدت فيما بعد إلى المبالغة في تمجيل العلماء الذين يعتبرون الحجة في جميع فروع المعرفة، كما أدت إلى فكرة وجود كمية محددة من الأشياء التي يمكن معرفتها، وهو الأمر الذي نجم عنه تحجر يكاد يكون كاملاً في المعرفة الإسلامية التقليدية. وهذا يفسر مثلاً أن الاكتشاف المهم للدورة الدموية الصغرى من قبل ابن النفيس لم يؤثر في معاصريه فيمن جاءوا بعده، وأن الأفكار الأصيلة التي جاء بها ابن خلدون نالت من المديح لفصاحة لغتها أكثر مما نالته بسبب محتواها. ويبقى أن نستبع، كخلفية للفصول التالية، الفترات الكبرى في تطور الإسلام. فقد سار هذا التطور وفق سلسلة عجيبة من التقدم والتأخر مع وجود بعض التباين البارز في تقدّم العناصر المتعددة التي تكون الحضارة الإسلامية. وكما رأينا لقد أدت حياة الرسول إلى بروز التنازع بين القيم العربية القديمة والقيم الإسلامية الحديثة. وكان عهد الخلفاء الراشدين (632-661م) يمثل مرحلة مضطربة كانت نهايتها الحرب الأهلية الأولى والانقسام السياسي الكبير الذي قسم الإسلام حتى يومنا هذا إلى سنيين، وهم الأكثريّة، وإلى شيعة، ثم خوارج، وهؤلاء الأخبرون لا يشكل فرعهم الباقِي الوحيد، وهو الإباضية، سوى أقلية ضئيلة فقط. وتبع الخلافة الراشدة حكم الأميين (660-750) الذي كان يمثل من عدة وجوه ذروة الاتجاهات الكامنة في طبيعة

جماعة المسلمين أيام حكم الرسول. وفي العهد الأموي برزت بدايات الفكر الكلامي الإسلامي، وبعد ذلك بقليل برزت الشريعة الإسلامية. إن هذا لا يتعارض في الواقع مع تفوق العمل على الإيمان في بنية الإسلام، كما ذكرنا سابقاً، لأن المشاكل الكلامية الأولى لم تكن سوى مشاكل متعلقة بالاختيار السياسي. على أن القرن الأول للإسلام شهد أيضاً انتكاسات نحو الروح الوثنية العربية. ومن الأمثلة على ذلك العقائد الجبرية المتطرفة، وإشارة النعرات القبلية في الزواج والعلاقات الاجتماعية الأخرى. وقد أطاح العباسيون بالأمويين وجعلوا الشريعة الإسلامية المعيار الشرعي الوحيد للدولة، وذلك مبالغة منهم، على نحو ما، في معارضته الأسرة التي حلوا مكانها، وشملوا برعايتهم الإيجابية مدرسة كلامية خاصة هي المعتزلة الذين تبنوا الدعاية العباسية السياسية<sup>(3\*)</sup>. وكان النصف الثاني من القرن

(3\*) هذه المقولات غير صحيحة تاريخياً. فإن العباسيين الذين بدأوا دعوتهم على أساس شيعي وجمعوا حولهم من يدينون لآل محمد بالولاء ما ليتوا حين وصلوا إلى الحكم واصطدموا بطموح أبناء عمهم العلوين إليه، أن تبنوا النظرية الأموية ذاتها في الخلافة وهي الحكم باسم السنة والجماعة، مضيفين إلى النظرية أمراً سياسياً هو حق العם (العباس) حسب الشرع الإسلامي بإرث النبي بعد وفاته دون ابن العم (علي) مما ينفي «حق» العلوين في الخلافة.

أن يكون وليس ذلك بكائن لبني العموم وراثة الأعمام؟ ومن ناحية أخرى فإن الحكم العباسى لم يكن، في الواقع، أكثر رعاية لكتاب الله وسنة نبيه من الحكم الأموي، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تتحصى بrgغم محاولة الخلفاء العباسيين التذرر براء الدين والتظاهر برعايته، والتقرب من الفقهاء واصطنانهم. ومن ناحية ثالثة فقد حاول المستشرق نيرك أن يجد نوعاً من العلاقة بين العباسيين ومذهب الاعتزاز وهو الرأي الذي يتبنّاه هنا الدكتور شاخت صاحب هذه المقدمة. وأن يجعله الفكر الديني والوجه العقائدي للعباسيين. غير أن هذا الرأي لا يقوم على أي سند تاريخي. وقد يكون الفكر الاعتزازي الذي نشأ في نهاية العهد الأموي (توفي واصل بن عطاء صاحب الاعتزاز الأول سنة 131هـ. وقادت دولة بنى العباس سنة 132هـ) رافضاً للحكم الأموي، والدلائل على ذلك كثيرة، لكنه ظهر سياسياً في الفرقه الزيدية التي تبنّت معظم الأفكار الاعتزالية. وليس في العباسية». وأشتراك المعتزلة والعباسيين في النقاوة على الأمويين لا يعني أن الطرفين كانوا متفقين، وأن الاعتزاز كان مدرسة الفقه العباسى. لقد كان المنصور أحد الداعفين لأن يضع الإمام مالك «الموطاً» وابن إسحاق «السيرة النبوية». والرشيد كان قاضي قضاته هو أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة الأول ثم الشيباني تلميذ أبي يوسف، وهما قطبان المذهب الحنفي بعد صاحبه. أما قصة الاعتزاز في آخر عهد المأمون بعد سنة 215 حتى وفاته سنة 218هـ. وبعد ذلك زمن المتصم والواشق، فهنيئ قصة أخرى سياسية سببها محاولة المأمون شق طريق خاص بين سند البيت العباسى الذي كان يرفض المأمون وبين تشيع العلوين الذين رفضوه بدورهم بعد قتل الإمام «علياً» الرضا. وعلى أي حال فإن اتفاق الحكم العباسى مع الاعتزاز لم يتم أكثر من 17 سنة من أصل عصرهم الطويل الذي امتد 524 سنة.

الأول للإسلام (670-720م) قد شهد بداية التأثيرات الإيرانية والهلينستية. ووصلت هذه العملية إلى ذروتها في القرن الثاني. وبرزت آثارها أول الأمر في مضمون الشريعة، وبعد بضعة عقود ظهرت كتابة أدبية نشرية متکيفة، كالشريعة الإسلامية، مع الحاجات الفكرية والروحية لمجتمع حضري جديد. وأخيراً تظهر مفاهيم من الفلسفة الهلينستية الشائعة في علم الكلام الإسلامي. وفي القرن الثاني للإسلام أخذت علوم الشريعة والكلام والأدب تتحوّل في اتجاهها الخاص، وإن تكون هذه الاتجاهات في أعماقها متوازية. على أن هذه ليست نهاية القصة، لأننا نجد في علم الكلام أيضاً ظهور الحركة المقابلة تماماً، حركة السلفيين (أو المحافظين المتطرفين) وهي الحركة التي رجحت كفتها كرد فعل على طرائف المعتزلة، وإن كان ذلك لم يلغ البحث عن طرق للتوفيق بين العقل والإيمان، وتلك مسألة أخرى من المسائل التي تشير توترة دائماً في الإسلام. ولقد دعم رد الفعل هذا، التدخل الكبير الثاني في مجال الفكر الديني من قبل الحكومة، لكن الشريعة الإسلامية جنبت كلّيهما. وقد وصل الفقه الإسلامي إلى ذروة تطوره حوالي عام 800 للميلاد وشهد القرن التالي استبانت التقاصيل وفي أوائل القرن العاشر شعر العلماء من مختلف المدارس<sup>(4\*)</sup>، أنهم وصلوا إلى نقطة تم فيها بحث جميع المسائل الأساسية وتم البت فيها بصورة نهائية، وهذا ما يسمى «إغفال باب الاجتهاد» الذي نجم عنه وجوب اتباع التقاة المعترف بهم في كل مدرسة. وكان ذلك بداية فترة طويلة من التحجر العقائدي أو ما يقاربه، استمرت حتى القرن الحاضر حين تولى الأمر المشرعون المحدثون. على أن ذلك لم يكن السبب، بل أحد الأعراض الدالة على حالة عقلية نجمت عن الخوف من التفكك العقائدي. وكان لهذا الخوف ما يبرره في وقت كان فيه الإسلام السنّي في حالة من الخطر الذي يتهدّه من قبل الحركة الشيعية المتطرفة للإسماعيليين ودعائهم السريّة.

ها هنا أيضاً نجد فاصلة زمنياً بين علم الكلام والشريعة الإسلامية لأن المذاهب الكبرى لعلم الكلام الإسلامي الكلاسيكي لم يتم صياغتها إلا في بداية القرن العاشر، وحتى في ذلك الحين لم يسمح علم الكلام بالاعتماد

(4\*) يستعمل الكاتب كلمة المدارس لما ندعوه «المذاهب»، وقد احترمنا الكلمة اتباعاً للترجمة الأمينة.

على عقيدة أحد التقاة المعترف بهم كأساس كاف لإيمان، بل كان يصر على القناعة الشخصية. ولكن الأهم من كل هذا هو أنه منذ أوائل القرن الحادى عشر فصاعدا نلاحظ ذلك الركود العام في الحياة الفكرية للمسلمين الذي ذكرته سابقا، وكان ذلك ينطبق أيضا على الحياة الأدبية بحيث إنه لا جدوى من أن نبحث عن أي سبب محدد لذلك في أي من فروع العلوم الدينية. ولم يخل الأمر بالطبع من بعض الكتاب والشعراء المتميزين، غير أن الإبداع كان معذوما، وكانت النماذج الكلاسيكية الكبيرة تقلد المرة تلو المرة، ولم تكن أحكام القيم السائدة توضع موضوع التساؤل.

وجاءت نقطة تحول أخرى لا بالنسبة لعلم الكلام فقط، بل بالنسبة للشريعة الإسلامية والأدب العربي عام 1517م، وذلك عند احتلال العثمانيين لمصر، الأمر الذي جعل القدسية أو إسطنبول المركز الجديد للقسم الشرقي المركزي من العالم الإسلامي، ونتج عن ذلك إحياء جديد في هذين المضمارين. لكن هذا أيضا انتهى بصورة تدريجية إلى أن حدثت بداية جديدة في الأدب العربي خلال القرن الماضي، وفي الشريعة الإسلامية عن طريق التشريع الحديث منذ العقد الثاني من القرن الحالي فصاعدا. على أن هذه التطورات تقع خارج نطاق هذا المؤلف، ولم يتناول هذا الإحياء علم الكلام الإسلامي حتى الآن.

جوزيف شاخت

# الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية

## ١- العصور الوسطى: الصراع بين عالمين:

كان المسلمون يشكلون تهديداً للعالم المسيحي الغربي قبل أن يصبحوا مشكلة بزمن طويل. فقد حدث (في نظر الأوروبيين في مطلع العصور الوسطى) تحول في القوى في الأقسام البعيدة من الشرق، وقام شعب هائج<sup>(\*)</sup> (هم العرب أو السراستنة<sup>(1)</sup>) عرف بالسلب والنهب وهو علاوة على ذلك شعب غير مسيحي- فاحتاج وخر布 أراضي واسعة، وانتزعها من قبضة المسيحية (من أجل مناقشة مفصلة للنواحي السياسية والعسكرية لهذه الأحداث التاريخية انظر الفصل الرابع). ولقد وصلت الكارثة أخيراً إلى إسبانيا والشواطئ الإيطالية وبلاد الغال، وكانت موجة البرابرة الغزاة ذاتها هي دائماً المسئولة. وعندما قام بيد المجل<sup>(2)</sup> (Venerable Bede) بمراجعة التاريخ الكنسي للإنجليز قبيل وفاته عام 735م لخاص الأحداث الأخيرة بهذه الكلمات: «في ذلك الوقت قام الوباء الموجع المتمثل

بالسراسنة (المسلمين) بتخريب مملكة بلاد الغال بعد مجازر أليمة وبائسة، لكنهم سرعان ما لقوا عقابهم الذي يستحقونه على غدرهم<sup>(1)</sup>.  
 يبدو أنه لم تطرح إلا أسئلة قليلة عن هذا الشعب، فهم في أعين البلاد المسيحية في الغرب عبارة عن مجرد كارثة. مثلهم كمثل الشعوب البربرية الأخرى. ولم يكن للحملات التي كانت تتراوح بين النجاح والفشل والتي كانت تشن على حدود إسبانيا، بما فيها حتى التحالفات مع الأمويين المنشقين الذين كانوا يأتون أحياناً إلى اكس لا شابل طلباً للمساعدة، كما لم يكن للقتال ضد الغزاة في بلاد الغال وضد القرصنة في سواحل بروفانس وكورسيكا وسردينيا وإيطاليا، ولعمليات أخرى من مثل نزول بونيفاس لوكا في تونس الأغالبة عام 828م: كل هذه الأمور لم يكن لها تأثير يذكر في موقف الفرنجة الأساسي. لقد كان المسيحيون قد سمعوا بالسراسنة (العرب) قبل الإسلام بزمن طويل، وعندما غير السراسنة دينهم لم يك أحد يلحظ ذلك في بادئ الأمر. فمثلاً يذكر تاريخ للعالم يعود إلى القرن الرابع أن السراسنة كانوا يحصلون «بقوة القوس والنها على ما يحتاجون إليه في الحياة»<sup>(2)</sup>. ولم يكن هنالك أي حاجة للمزيد من المعلومات عنهم. فكان الباحثون وحدهم هم الذين يتجادلون حول اسمهم المشتق من ساره، زوجة إبراهيم، برغم أنهم من سلالة هاجر، كما يدل على ذلك اسمهم الثاني «Agareni»، وهاجر هي الأم التي طردت إلى الصحراء مع ابنها إسماعيل. هذا التضارب كان مشكلة...

والوحيدون الذين بحثوا في الأمر أكثر من ذلك، لأسباب بدائية. هم المسيحيون في إسبانيا المغربية المعروفون باسم (المستعربين) The Mozarabs. ذلك أن سيطرة المسلمين السياسية التي كانوا يعيشون في ظلها أطلقت العنوان المؤثرات الثقافية العربية أضرت بالدين المسيحي، لذا فقد كان لابد لهم من أن يكونوا صورة أوضح، وإن لم تكن أكثر دقة، عن أسيادهم وعن أفكار أسيادهم. وكما هو الحال في جميع الأراضي الخاضعة للاحتلال في الشرق، فقد انتشرت أساطير مشوهة ومهينة بين عامة الشعب من المسيحيين واليهود تخالطها بعض الانطباعات الصحيحة الناشئة عن الاتصالات اليومية. ومرة ثانية، وكما كان هدف المدافعين المسيحيين الشرقيين مثل يوحنا الدمشقي، كان هدف العلماء في الغرب أن ينشروا تحلياتهم للإسلام

لكي يقاوموا ما يمكن أن يكون له من تأثير. لكن الحماسة العدائية التي أظهرها أمثال أبو لوجيوس والفاروس وأتباعهما في الفترة القصيرة الممتدة بين عام 850 وعام 859م، ومحاولاتهم غير المجدية لإقناع طبقة الكهنوت المسيحيّة وعامة الشعب المسيحي (بالمقاومة) وتعطشهم للاستشهاد، كل هذا حال دون بذل الجهد الفكري اللازم لمعرفة خصومهم وفهمهم<sup>(3)</sup>.

وفي القرن الحادي عشر أصبحت صورة العالم الإسلامي أكثر دقة، ويعود ذلك لأسباب واضحة إلى حد ما. فقد كان النورمنديون والهنغاريون وبعض السلافيين قد اعتنقوا الديانة المسيحية. وبقي العالم الإسلامي هو العدو الرئيسي. ولم تعد المعارك التي شنت ضده في إسبانيا وجنوب إيطاليا وصقلية معارك دفاعية محضة. فقد أخذ التقدم المسيحي، برغم بطئه وعدم ثباته، يؤدي إلى المزيد من العلاقات السياسية وحتى الثقافية مع الشعوب المغلوبة. فقد انقضت أيام الحروب المحلية: كانت أوروبا كلها تتحرك لقتال جنبا إلى جنب مع الإسبان لاستعادة الأراضي المحتلة «Reconquista»<sup>(3\*)</sup>، وكان لابد للوحدة المسيحية التي أشاد بها الباباوات من أن تدعم عن طريق المشاريع الضخمة التي كانت تجري بانتظام تحت الإشراف البابوي-فأي واجب مشترك يمكن أن يكون أكثر حفزا من استرداد الأراضي «Reconquista» إذا كان بإمكان نشره في جميع أنحاء عالم البحر الأبيض المتوسط، وهو عالم كانت المدن التجارية الإيطالية تعمل فيه بنجاح متزايد في الحقل الاقتصادي؟

لقد برزت صورة الإسلام، ليس كما قال البعض بنتيجة الحروب الصليبية، بقدر ما برزت نتيجة الوحدة الأيديولوجية التي تكونت ببطء في العالم المسيحي اللاتيني، وقد أدت هذه الوحدة إلى رؤية أوضح لمعالم العدو، كما أدت إلى تضافر الجهود نحو الحروب الصليبية. وفي القرن الحادي عشر، وبنتيجة زيارات الحجاج المتزايدة في العدد وفي التنظيم للأرض المقدسة (في فلسطين) والتي كانت قد تحولت إلى هجمات مسلحة ضد «البدو أصحاب السلب والنهب»، توطد لدى الأوروبيين) المثل (الذي يمكن أن يحتذى) للدخول إلى الأرض المقدسة. كما أن القيمة الأخروية للقدس، وللقبر المقدس الذي دنسه وجود الكفار، والقيمة التطهيرية للحج، وال فكرة القائلة بأنه من الواجب تقديم العون للمسيحيين الشرقيين الذين أذلوا،

كانت كلها من الأمور التي أدت إلى جعل الحملة على الأرض المقدسة واجباً مقدسياً يوضع نصب أعين المؤمنين.

وهكذا بعد أن أصبح القتال أكثر تركيزاً وتوجيهها كان لابد من إعطاء العدو صفات أوضح وأدق، وكان لابد من تبسيط صورته وإعطائها طابعاً نمطياً. كان «السراسنة» بالنسبة للحجاج مجرد أعداد زائدة لا وجود لها ومجرد كفار تافهين، حكام بحكم الأمر الواقع يتحرك المرء بينهم بلا مبالاة. ولا تزال قصة «حج شارلمان» الخرافية الهجائية التي ألفت بين القرن الحادي عشر أو أوائل الثاني عشر تظهر الإمبراطور متوجولاً في القدس دون أن يحتك بسكنها. إلا أن «أشودة رولاند» التي تعود إلى الفترة نفسها والتي تشبه المؤلف السابق من حيث الروح الخرافية، تكشف عن إسلام قوي وغني يهب حكامه لمساعدة بعضهم بعضاً، وإن يكن ذلك يحدث بالاستعانة بجماعاتهم الوثنية من المرتزقة بين نوبيين وسلاف وأرمن وزنوج وأفار Avars وبروسين وهون وهنغاريين (Roland 3220 ff.). لكنه على كل حال إسلام متعدد في عبادة محمد وترفاغانت (Tervagant)<sup>(4\*)</sup> وأبولو.

وانطلق روجر دي هوتنيل (Roger de Hauteville) (النورمني) لاستعادة صقلية عام 1060، ودخل الفونسو السادس طليطلة عام 1085، ودخل غوفري دي بويون (Geoffroy de Bouillon) القدس عام 1099. وقد أدى فتح هذه الجبهات الثلاث إلى اتصال وثيق مع المسلمين. فأخذت صورة الإسلام تتشكل وتصبح بالتدريج أكثر وضوحاً ودقة. على أنه كان لابد لهذه الصورة أن تتأثر لعدة قرون بتشويهات المنافسة الأيديولوجية التي لابد منها.

وفي الواقع لم تكن لدى أوروبا المسيحية صورة واحدة عن العالم المعادي الذي كانت في صدام معه، بل كانت لديها عدة صور. فحتى ذلك الحين كان العلماء قد عالجوها بصورة رئيسية المفاهيم الأوروبيّة للدين الإسلامي، أما الآن فقد انتصب أمامهم العالم الإسلامي برمتها، فكان ذلك حيرة وصدمة لهم. ويمكن أن نميز بصورة تقريبية ثلاثة نواحٍ لرد فعلهم إزاءه. فقد كان العالم الإسلامي قبل كل شيء بنية سياسية-أيديولوجية عدائبة. لكنه كان أيضاً حضارة مختلفة، وإقليماً اقتصادياً غريباً. هذه النواحي المختلفة كثيراً ما أثارت اهتماماً متفاوتاً وردود فعل مختلفة، حتى لدى ذات الناس أنفسهم. كانت الانقسامات السياسية للMuslimين معروفة، وكثيراً ما كانت هذه

المعرفة مستقاة بصورة مباشرة. ولكن كان هنالك إدراك أنه يوجد وراء هذه الانقسامات تضامن أساسي، وأن الوحدة يمكن أن تعود في أي وقت ضد العالم المسيحي، وأن هنالك مواقف وعقيدة مشتركة تشكل لب هذه الأخوة. كانت الدول الإسلامية تشكل مجموعة معقدة من القوى العادلة، وكثيراً ما كان يمكن الاستفاداة سياسياً من المنافسات القائمة بينها، فقد كان من الممكن إقامة تحالف مع إحداها، وكان باستطاعة المسيحيين في بعض الأوقات الدخول في خدمة الحكام المسلمين، كما هو مذكور في «أغنية رولاند»، حيث كان شارليان الصغير يخدم بإخلاص غالافر<sup>(5\*)</sup> Galafre ملك طليطلة المسلم ويتزوج ابنته (التي تتحول إلى الدين المسيحي طبعاً). مثل هذه الأمور كثيرة ما كانت تحدث في إسبانيا وفي الشرق، على أن العداء ظل كامناً وقابلًا للتجدد دائمًا.

لابد أنه كان لدى رجال الدولة وموظفيهم ومخبريهم وجواسيسهم صورة عن العالم الإسلامي لا نعرف عنها إلا القليل. ولابد أن هذه الصورة كانت أدق من تلك التي كونها المجادلون الدينيون وعامة الشعب. ولابد أن أقرب جيرانهم، وهم آسياد الأرض المقدسة، قد عرّفوا أشياء كثيرة عن الانقسامات الداخلية للدول الإسلامية. لكن كنوز المعرفة تلك التي حصل عليها رجال الدولة والجنود المسيحيون في الشرق بقيت محصورة ضمن دائريتهم. وكانت القنصليات الغربية ترجع إليها فقط من أجل الحد الأدنى من حاجات سياستها الشرقية. فلم يكن هنالك طلب في الغرب لعرض مفصل لتاريخ الإسلام السياسي، كما أنه لم يكن يوجد أي اهتمام كبير بالمنازعات السياسية بين «الكافار». ولكن من جهة أخرى فقد أوجدت الحروب الصليبية حاجة كبيرة وملحة للحصول على صورة كاملة ومسلية ومرضية لأيديولوجية الخصوم. وكان رجل الشارع يرغب في صورة تبين الصفة الكريهة للإسلام عن طريق تمثيله بشكله الفج على أن تكون في الوقت نفسه مرسومة بشكل يرضي الذوق الأدبي الميال إلى كل ما هو غريب، وهو ميل يشكل سمة بارزة في جميع الأعمال في ذلك الوقت. كان الشخص العادي يريد صورة لأبرز السمات الغربية التي أدهشت الصليبيين في تعاملهم مع المسلمين.

وهكذا حدث أن الكتاب اللاتينيين الذين أخذوا بين عام 1100 وعام 1140 على عاتقهم إشباع هذه الحاجة لدى الإنسان العالمي، أخذوا يوجهون

اهتمامهم نحو حياة محمد دون أي اعتبار للدقة، فأطلقوا العنوان «لجهل الخيال المنتصر» كما جاء في كلمات ر. و. ساوثرن R.W.Southern، فكان محمد (في عرفهم) ساحرا هدم الكنيسة في أفريقيا وفي الشرق عن طريق السحر والخدعه وضمن نجاحه بأن أباح الاتصالات الجنسية. واستعملت أساطير من الفولكلور العالمي ومن الأدب الكلاسيكي ومن القصص البيزنطية عن الإسلام وحتى من المصادر الإسلامية (بعد تشويه باطل من قبل المسيحيين الشرقيين)، كل هذه الأشياء استخدمت لتزيين الصورة. يحدثنا ساوثرن أن غيلبرت دونوجنت Guilbert de Nogent اعترف بأنه لا يوجد لديه مصادر مكتوبة، وأشار فقط إلى آراء العامة وأنه لا يوجد لديه أي وسيلة للتمييز بين الخطأ والصواب. ثم قال في الختام بسذاجة تكشف عن الأساس الحقيقي لكل نقد الأيديولوجيين «لا جُناح على الإنسان إذا ذكر بالسوء من يفوق خبته كل سوء يمكن أن يتصوره المرء»<sup>(4)</sup>.

وكما هو الحال دائمًا فإن الرؤية التي ترسمها الأعمال التي تخاطب عامة الناس لابد أنها قد أسهمت في تكوين الصورة التي حفظتها الأجيال. اللاحقة، أكثر من الرؤية التي تبينها الأعمال ذات الصبغة الجدية والعلمية. ولقد قدر لهذه الصورة أن تزداد زخراً في الكثير من الأعمال الأدبية. فقد اختلطت الروايات المحسنة التي كان هدفها الوحيد إثارة اهتمام القارئ على نسب متفاوتة، بالعرض المشوه للعقيدة التي ألهبت حقد العدو ووصلت الملاحم إلى أعلى ذرى الابتكارات الخيالية. فقد اتهم المسلمون بعبادة الأواثان وهم الذين اتهموا المسيحيين بتعبد الآلة والشرك. كان (في عرف تلك الملاحم) محمد هو صنمهم الرئيسي، وكان معظم الشعراء الجوالة يعتبرونه كبير آلهة السراسنة. وكانت تماثيله «حسب أقوالهم» تصنع من مواد غنية وذات أحجام هائلة. وكان يرافقه أعداد متفاوتة من المربيدين يصل عددهم إلى 700 لدى كاتب ألماني في القرن الثالث عشر وهو در شتريcker Dar Stricker<sup>(5)</sup>. قد يرأس هؤلاء المربيدين أحياناً، وربما حسب النمط المسيحي، ثالوث ينضم فيه ترفاغانت (Tervagant) وأبولو إلى محمد ليعبدوا في الكنيس اليهودي (وبدأ يجعلون الإسلام أقرب إلى الدين اليهودي غير المقبول لديهم أيضاً)، أو في ما يسمونه «Mahomeries» بالمحمرات (ويقصدون الجوامع)<sup>(6)</sup>. ولا يلقى المرء موقفاً موضوعياً إلا في مجال مختلف تماماً لا يمت إلى

الدين الإسلامي إلا بصلة بعيدة، وأعني العلم بأوسع معانيه. فمنذ بداية القرن العاشر كان بعض الجماعات من الرجال قد حاولوا زيادة ذخيرة المعرفة النظرية عن العالم والإنسان، تلك المعرفة الموجودة في الكتب اللاتينية القليلة التي أمكن إنقاذهما من حطام الحضارة القديمة. وكان الناس في هذه الجماعات القليلة قد علموا أنه كان لدى المسلمين ترجمات عربية للأعمال الأساسية للعالم القديم، وأنهم كانوا على اطلاع على مؤلفات كاملة في العلوم التي كانت تعتبر أساسية.

وهكذا ظهرت الترجمات اللاتينية لهذه الأعمال تدريجياً، وانتشرت ثروة العرب العلمية، بحيث وصلت إلى إنجلترا ولورين وساليرنو وخصوصاً إلى إسبانيا حيث كان الاتصال يجري بسهولة أكثر. ثمأخذت أعمال الترجمة تنمو وأصبحت أكثر تنظيماً في ذلك البلد بعد سقوط مدينة طليطلة العظيمة، وهي أحد مراكز النشاط الفكري هناك عام 1085<sup>(7)</sup>. وبالطبع لم يجر البحث في المخطوطات العربية عن صورة الإسلام أو العالم الإسلامي، بل عن المعرفة الموضوعية للطبيعة. ومع ذلك كان لابد من أن تتوافر بعض المعلومات عن المسلمين أصحاب هذه المعرفة، وكذلك توطدت الصالات مع المترجمين الذين استفید من خدماتهم وكانتوا من «المستعربين» أو اليهود، أو في بعض الأحيان من المسلمين ومن لديهم معرفة واسعة ومتقدمة بالعالم الإسلامي.

كان لابد أن تنتشر من خلال هذا الطريق معرفة أكثر دقة عن هذا العالم، وهذا هنا يجب أن نجد التفسير لما ورد في النصف الأول من القرن الثالث عشر من ملاحظات تبرز بدقتها الموضوعية، وسط ذلك السبيل من كتابات التسلية الخيالية. ونجد البرهان على ذلك في «بورو دي ألفونسو Pedre de Alfonso» وهو يهودي إسباني جرى تعميده عام 1106 وأصبح طبيباً لهنري الأول ملك إنجلترا. فقد قام بترجمة كتب عن الفلك كما كتب أول كتاب يحتوي على معلومات لها بعض القيمة الموضوعية عن محمد والإسلام. ويلتقي تيار الاهتمام الفكري هذا بالإرث العلمي الإسلامي، مع تيار حب الاستطلاع عن الإسلام، الذي ساد على المستوى الشعبي، يلتقي التياران في ذلك الجهد المرموق الذي قام به بطرس الموقر Peter the Venerable رئيس رهبان كلוני (Cluny) (1094-1156)<sup>(6)</sup> تقريباً، من أجل الحصول على

معرفة علمية موضوعية عن الدين الإسلامي ونقل هذه المعرفة (لأوروبا). ويمكن أن نتبين عدة أسباب لهذا المشروع الذي يدعو إلى الدهشة. فقد كانت من بين أسباب تلك المعرفة التي اكتسبها، بصورة غير مباشرة على الأقل، خلال زياراته لأديرة رهبنته في إسبانيا، عن القضايا الإسلامية وعن نشاط الترجمة. ومنها أيضا اهتمامه بمحاربة الهرطقات (حسب رأيه) المتمثلة باليهودية والإسلام، عن طريق الحجج الفكرية السليمة، وإن يكن ذلك بجدية ومحبة إزاء الأفراد «الضالين»، بما ينسجم مع شخصية رئيس رهبان كلوني، وكما أظهر هو نفسه في عدة مناسبات أخرى، ولقد كان كذلك مدركا بعمق للأخطار التي كانت تواجهها الكنيسة في عصر تميز بالاضطراب الفكري والانشقاق، لذلك فقد رغب أن يسلح الكنيسة ضد هذه الأخطار منطلاقا من اعتقاده الشخصي ومن كونه رئيسا لرهبنة مكرسة لهذا الهدف. ويسبب من طبيعته الشخصية وربما أيضا بسبب من الضوء الخافت الذي انبعث من الاتجاهات الفكرية الجديدة التي كانت لا تزال محدودة النطاق، فقد أراد أن تكون أسلحة الكنيسة قوية، لكنه لم يكن يريد أن تتصدّع المحبة الواجبة على كل مسيحي مثالي نحو جميع الناس الطيبين. ولعله كان مدفوعا بصورة لاشعورية بفضول متجرد كان يخجل منه فكان يخفيه حتى عن نفسه.

كان بطرس يعلم أن مبادرته لن تفهم كما يجب وكان من شأن الطريقة التي قوبلت بها، خصوصا من قبل صديقه وخصمه في بعض الأحيان، برنارد دي كليرفو «B. of Clairvaux» أن تؤكد وجهة نظره، ففي تبريره نراه يستعمل الحجج نفسها التي كانت تستعمل دائما ضد هجمات «المناضلين المكافحين» من قبل المنظرين الفكريين الذين يترفعون، أو ييدو أنهم يترفعون، عن النزاع المعاصر، أو على الأقل، ينظرون إليه بشيء من التجدد:

إذا كان عملي يبدو عديم الفائدة لأن العدو يبقى منيعا ضد مثل هذه الأسلحة، فإني أجيب أنه في بلاد ملك عظيم تكون بعض الأشياء من أجل الحماية وأخرى للزينة، وأخرى أيضا للفرضين معا. لقد صنع سليمان المسالم أسلحة للحماية لم يكن هناك حاجة إليها في أيامه. وقام داود بإعداد الزينة للمعبد، وإن كان استعمالها متعدرا في أيامه... وهذا العمل، كما أراه، لا يمكن أن يقال إنه عديم الفائدة. فإذا تعذر هداية المسلمين

الضالين به، فإن العلماء الذين يغافرون على العدالة يجب ألا يفوتوهم تحذير أولئك الضعفاء من أفراد الكنيسة الذين يروعون أن يثأروا عن غير ما  
قصد بالقضايا التافهة»<sup>(8)</sup>.

لذا نجد أن بطرس الموقر قد شكل في إسبانيا جماعة من الترجمة يعملون كفريق واحد. وأتم روبرت أوف كيتون «R. of Ketton» الإنجلزي ترجمته للقرآن عام 1143. وترجم الفريق مسلسلة من النصوص العربية وأعدوا مجموعات خاصة بهم تعرف باسم مجموعة كلونيک وتحتوي على مؤلف لبطرس الموقر نفسه. ولقد لقيت المجموعة رواجاً واسعاً نوعاً ما، ولكنها لم تستخدم إلى الحد الذي كان يمكن أن تستخدم به، وإنما اقتصرت الاستفادة منها على تلك الأجزاء التي كان لها فائدة مباشرة وفورية في المناظرات، فكان يستشهد بها دون تعليق. ومن سوء الحظ أن المادة التي تضمنتها المجموعة لم تستخدم كأساس لمزيد من الدراسة المعمقة للإسلام، إذ لم يكن أحد مهتماً بمثل هذه الدراسة. فلم يظهر أن لها فائدة في الصراعات الجارية، خصوصاً أن الجدل الديني كان يستهدف مسلمين خرافيين كانوا يبادون بسهولة على الورق. وفي الواقع يبدو أن الهدف إنما كان تزويد المسيحيين بحجج سليمة لتثبيت إيمانهم. ثم إن الحالة العقلية للغرب اللاتيني لم تكن مشجعة على الاهتمام بمذاهب دينية في حد ذاتها، كذلك التي كانت موجودة في الشرق الإسلامي<sup>(9)</sup>.

وكان هنالك مجال آخر التقى فيه عدة تيارات من الاهتمام واكتشف اللاتين فيه صورة أخرى للإسلام، صورة كانت مغايرة إلى حد بارز لمفاهيمهم الدينية المتحيزة، هذا المجال هو الفلسفة. في أول الأمر لم يكن هنالك تمييز واضح بين الفلسفة والعلوم الطبيعية. ولقد كانت كتب العلوم الطبيعية المعتمدة بحاجة لأن تكمل بمؤلفات متعلقة بما يمكن أن نسميه الآن بمناهج البحث العلمي، أي مؤلفات في المنطق ونظرية الإنسان والكون، وكان الكتاب الموسوعيون أنفسهم قد عالجووا هذه المواضيع الأخيرة، خصوصاً أرسطو ثم ابن سينا. ولم يتعرف الغرب اللاتيني على أرسطو إلا بصورة تدريجية. وفي القرن الثاني عشر كان مؤلفه المختصر «المقولات» (Categories) وكتاب «العبارة» (L' Interpretation) معروفيين من خلال ترجمات لاتينية قديمة، قام بها بويثيوس (Boethius)، في حين أن بقية أعمال أرسطو أخذت تعرف

ببطء، ولكن من قبل عدد محدود جداً من الناس، ومن خلال ترجمات جديدة عن الأصل اليوناني مباشرةً. فقد ذهب جيرارد دي كريمونا (Gerard of Cremona) (1114-1187 م تقريباً) إلى طليطلة بحثاً عن ترجمات عربية للنصوص اليونانية، التي كان يرغب في ترجمتها، وبذلك يضيفها إلى حصيلة الفلسفة الغربية<sup>(10)</sup>. وفي نفس الوقت جرى البدء في ترجمة «كتاب الشفاء» وهو موسوعة ابن سينا العظيمة. وفي عام 1180 اكتملت المجموعة الأولى من مؤلفات ابن سينا الفلسفية وأخذت تروج في أوروبا<sup>(11)</sup>. وكان تأثيرها بالغاً وتبعها ترجمات لفلاسفة آخرين بتلاحق سريع.

وهكذا أخذت تتشكل في أذهان المفكرين الغربيين صورة أخرى للعالم الإسلامي بوصفه مهداً لفلسفه عظام. وكانت تلك صورة مضادة تماماً للصورة السابقة، صورة الكيان السياسي الذي يسيطر عليه دين معاد ومغلوط، وهي الصورة التي خلقتها الخرافات السخيفية والكريهة في أذهان الناس، وكان من الصعب التوفيق بين هاتين الصورتين، واستطاع علماء اللاهوت الفلسفية أن ينقلوا إلى المسيحية ما كان يذكره ابن سينا عن الحضارة الإسلامية. فمثلاً استخدم روجر بيكون (R. Bacon 1292-1214 م تقريباً) من أجل تفحيم منصب البابا، ما ذكره ابن سينا عن الإمام<sup>(12)</sup> الإسلامي. ويداً أن السراسنة أمّة فلسفية في بعض النواحي. بل لقد جاء وقت كان لفظ «الفيلسوف» يعني فعلياً «المسلم»<sup>(13)</sup> كما هو الحال بالنسبة إلى أبلارد Abelard (الذي توفي عام 1142 م)، والجدير بالذكر أنه كان صديقاً لبطرس الموقر. وبعد ذلك بقرن واحد كان توما الأكويني T. Aquinas يستهدف السراسنة بالفعل عندما كتب دراسته الكبيرة المسماة Summa Contra Gentiles (خلاصة ضد الأعاجم)، وهي دراسة يرغب في أن يبرهن فيها على النظريات المسيحية في ضوء العقل فقط لأن بعض الناس مثل المسلمين والوثنيين لا يتقنون معنا فيما يتعلق بسلطة الكتاب المقدس». ومن المعروف أن هذا المؤلف كتب حوالي 1264-1264 م بناءً على طلب سان ريمون دي بينافور St. Raymond of Bennafort، وهو «من المتحمسين لنشر الدين بين السراسنة»<sup>(14)</sup>، وذلك لكي يستخدمه في بعثاته التبشيرية في إسبانيا. على أن العالم الإسلامي لم يكن يثير الاهتمام لأسباب سياسية أو عسكرية فقط، أو من وجهاً نظر دينية أو علمية. فقد أثار أيضاً اهتمامات

متعددة في الأذهان التي تتوق إلى القصص الغريبة والعجيبة. هنا أيضاً أدى توسيع الاتصالات التي تلت استعادة إسبانيا واحتلال صقلية الإسلامية وإقامة دول لاتينية في الشرق إلى نشوء الحاجة إلى معرفة أكثر تفصيلاً ودقة. على أن هذه المعرفة لم تبده النظرة البسيطة للإسلام كدين كما لم تبدها قصص التسلية الأدبية العجيبة التي كانت واسعة الانتشار. ومع ذلك فقد تم الحصول على الكثير من المعلومات، الصحيحة في معظمها، حول جغرافية العالم الإسلامي ومناخه ومدنه وحكومته ونباته وحيواناته وإنماجه الزراعي والصناعي. كما توافرت معلومات عن عادات «السراسنة» والبدو، ثم عن التتر أي المغول.

هذه الدوافع ذاتها أدت إلى المحاولات الأولى للبحث التاريخي. ففي القرن الثاني عشر ضمن غود فري أوفر فيتربو G. of Viterbo وهو سكرتير الأباطرة الألمان، صورة وصفية دقيقة لحياة محمد (ص) في تاريخ العالم الذي ألفه<sup>(15)</sup>. وفي بداية القرن التالي كتب الكرديناز رودريغو خيمenes Rodriguez Ximenes وهو رئيس أساقفة طليطلة أول تاريخ للعرب يُؤلف في الغرب، مبتدئاً بمحمد والخلفاء الراشدين ولكنه اهتم بصورة أساسية بنشاطات العرب في إسبانيا<sup>(16)</sup>.

وكان هنالك دافع آخر أدى إلى زيادة المعلومات عن العالم الإسلامي. وهو الدافع الاقتصادي المتمثل في السعي وراء التجارة المريحة لأن العالم الإسلامي كان منطقة اقتصادية ذات أهمية أساسية لعدد كبير من التجار الأوروبيين.

في أول الأمر كان التجار الغربيون يتاجرون مع الشرق الإسلامي من خلال وسطاء أجانب، يونان وسوريين، أو نصف أجانب مثل اليهود. ولكن منذ القرن التاسع استولت المدن الإيطالية التي كانت تحكم الحكم البيزنطي على هذه التجارة جزئياً، مثل البندقية ونابولي وغايتا Gaeta وأمالفي التي أصبحت مستقلة بصورة تدريجية (انظر الفصل الخامس). كذلك أخذ الإسكندرنيون يقومون بدور مهم، وكان من جراء اعتنائهم للدين المسيحي أنهم أصبحوا يدورون في فلك العالم المسيحي الغربي. وأخيراً انضمت بقية شعوب العالم المسيحي إلى المجموعة. وقد أدى ذلك إلى عدد من الأعمال المشتركة الصغيرة التي قربت ما بين العالمين. فقد راجت العملة

المغربية أو نسخ عنها في الغرب، واستعملت أنواع معينة من العقود التجارية الشرقية. وكان أول من قابله التجار الغربيون بين السراسنة هم القراءنة المسلمين الذين كانوا يرهبونهم. لكن الإيطاليين في المقام الأول سرعان ما أصبحوا على درجة من القوة استطاعوا معها تجنبهم ثم الصمود أمامهم، ثم مهاجمتهم فيما بعد. ولكن كان يحدث في معظم الأحيان أنهم كانوا يتصلون مباشرة بنظرائهم سواء من المسلمين أو المسيحيين الشرقيين، وذلك بعد حصولهم على ضمانت الآمان (انظر حول موضوع الأمان الفصل الرابع فيما بعد). وقد أدى ذلك إلى اتصالهم بموظفي الجمارك وغيرهم من صغار الموظفين، إلى أن وصلوا إلى موظفين من ذوي المراتب العالية، وذلك مع اتساع نطاق عمليات التبادل وأهميتها وازدياد قوة العالم الغربي. وبعد فترة وجيزة أصبحت التجارة تتطلب اتصالات على المستوى الحكومي. وكانت التحالفات التي جرت بين مدن كامبانيا (Campagna)، وخصوصاً أمالفي وبين السراسنة، تقوم على مثل هذا المستوى، وذلك برغم تهديدات البابا وعرضه المضادة، وبرغم تفجع الإمبراطور لويس الثاني الذي كان يرى أن نابولي قد تحولت أمام ناظريه إلى باليرمو أخرى أو مهدية أخرى<sup>(17)</sup>. وفي بداية القرن الحادي عشر لابد أنه كان للألفيين من الاتصالات مع فلسطين ما أتاح لهم أن يعيدوا بناء كنيسة سانتا ماريا دولاتينا في القدس التي كان الخليفة الفاطمي الحاكم قد هدمها، وأن يقيموا سوقاً سنوية هناك في الرابع عشر من شهر سبتمبر، وفي هذه السوق كان يسمح للجميع بعرض بضائعهم مقابل دفع قطعتين ذهبيتين<sup>(18)</sup>. ولعلهم أيضاً شغلوا حياً من أحياه أنطاكية قبل الحملة الصليبية الأولى. وبالطبع ازدادت هذه الاتصالات من حيث الكمية والأهمية بعد الحروب الصليبية. ونحن نعلم كيف أن هذه المحطات التجارية الإيطالية تكاثرت وأصبحت تلعب دوراً متزايد الشأن. ومن البديهي أنه بغض النظر عن درجة تمسك التجار الأوروبيين بدينهم المسيحي فإن من لهم علاقات تجارية مع العالم الإسلامي لم يكن باستطاعته أن يشاطر الجماعات الأوروبية أفكارها السطحية الرائجة حول العالم الإسلامي. ولدينا شهادات متفرقة ولكن مهمة عن وجود علاقات ودية بين التجار المسيحيين وال المسلمين<sup>(19)</sup>.

وقد نشأ هذا التقدير أيضاً في سياق آخر، في القتال الذي دار بين

الصلبيين والسراسنة في الشرق. فبالرغم من كل الكراهية كانت هناك مناسبات كان فيها الصليبيون يسلمون بأن العدو نفسه يعترف بالقيم التي كان الناس يبدون لها تقديرها رفيعاً، بفضل ما تعلموه من فروسيّة العصور الوسطى. فلقد أتعجب أحد الصليبيين الإيطاليين الذي دون انتطاعاته عن الحملة الصليبية الأولى بالشجاعة والحسافة والصفات العسكرية لدى الأتراك (يقصد المسلمين) في معركة دوريليوم<sup>(7\*)</sup> Dorylaeum التي اشترك فيها عام 1097. فكما جاء في أقواله كان التقدير متبايناً بين الطرفين، ويقول الأتراك «إنهم ينتمون إلى عرق الفرنجة ويفسدون أنه لا يحق لأحد، باستثنائهم واستثناء الفرنجة أن يدعو نفسه فارساً». ومع أنه (صاحب الكلام) كان يدرك ما يحتاج إليه المرء من جرأة لكي يكتب هذه الكلمات: «Veritatem dicam quam nemo - audeb it prohibere» (ومعناها: «إني سأقول الحقيقة التي لا يستطيع أحد أن يتمتع عن سماعها»<sup>(8\*)</sup>). فقد أضاف بعد ذلك قائلاً: «لو أنهم تمسّكوا بدین المسيح لما وجد من يضاهيهم في القوة والشجاعة أو في فن الحرب»<sup>(20)</sup>.

وبعد قرن من ذلك أثار العدو الأكبر صلاح الدين إعجاباً واسعاً للانتشار بين الغربيين. فقد شن الحرب ب الإنسانية وفروسيّة، برغم قلة من بادلوه هذه المواقف، وأهملهم رياتشارد قلب الأسد، وفي الفترات التي كان يتوقف فيها القتال في حصار عكا (1189-1191) كانت القوى المتحاربة قوى متأخرة، كان الجميع فيها يرقصون ويفنون ويمرحون معاً، ناهيك عن أن النساء الساقطات اللواتي جنّن من أوروبا للترفيه عن الصليبيين كن يسارعن إلى تقديم خدماتهن إلى بعض المسلمين<sup>(21)</sup>.

وفي مثل هذه الأحوال نشأت حكايات خيالية أعادت للسلطان الأيوبى مجده وشهرته<sup>(22)</sup>، وذلك بعد فترة كان فيها هذا السلطان غير مرضي عنه إلى حد ما في الأوساط الصليبية (بسبب قصص لا شك أن مصدرها هم مسيحيو المشرق الذين عرفوا البلاد حق المعرفة).

ووصل الأمر إلى حد أنه في القرن الرابع عشر ظهرت قصيدة طويلة، جرى العرف على تسميتها «صلاح الدين»، وأعيدت فيها صياغة حوادث الأساطير القديمة السابقة<sup>(23)</sup>. ذلك لأن فارساً من هذا الطراز الرفيع يجب بالضرورة أن يصبح منتمياً إلى الأسرة المسيحية. وهكذا قيل إن أمه

هي الكونتيسة بونثيو Countess of Ponthieu التي تحطمت سفينتها على الساحل المصري، وأنه هو نفسه اعتنق المسيحية وهو على فراش الموت<sup>(24)</sup>. وبالطريقة نفسها فقد افترض أن بعض الشخصيات المسلمة الكبرى مثل زنكي وقليق أرسلان هي من أصل مسيحي، ثم فيما بعد نسب توماس بيكيت T. Becket إلى أم مسلمة<sup>(25)</sup>. الواقع أنه كان صحبياً أن زيجات قد تمت بين بعض الأسر الحاكمة من الأوروبيين وال المسلمين.

## 2- نمو وذبول صورة (للإسلام) أقل عداء

إن تراكم المعلومات الصحيحة عن الإسلام وأصوله وكذلك عن الشعوب الإسلامية، والاتصالات المتزايدة على الصعيدين السياسي والتجاري، والتقدير الذي نشأ عن ذلك في بعض الأحيان، والتقدير العميق للمذاهب العلمية والفلسفية التي صدرت عن البلاد الإسلامية، كل هذه الأمور انضافت إلى التطور الداخلي البطيء للعقلية الغربية، وأدت إلى إحداث تغيير في الزاوية التي أصبحت تنظر من خلالها إلى العالم الأجنبي. لكن العنصر الأساسي في هذا التطور كان تحول العالم اللاتيني والاتجاهات العربية نحو علمنة الأيديولوجيات.

فقلد طرأ على الصورة «الهجومية الوحشية لعدو شيطاني» تغير تدريجي، ليبرز بدلاً منها مفهوم أدق في ظلاله، على الأقل في بعض الأوساط. لأن الصورة التي زرعت في عقول الناس في أوائل العصور الوسطى، والتي تناولها الأدب الشعبي بالرعاية كانت لا تزال تؤثر في عقول الجماهير. وبالطبع لم يكن مفهوم نسبة الأيديولوجيات معروفاً حتى ذاك الوقت إلا في حالات متفرقة، مثل حالة تلك الشخصية المحبة للإسلام والمهتمة بالعربية وهي الإمبراطور فرديريك الثاني (النورماندي) من أسرة هو هنشتاوفن الذي كان يناقش المسلمين في أمور الفلسفة والمنطق والطب والرياضيات، والذي تأثر بعبادتهم الإسلامية وأقام في لوسيرا Lucera مستعمرة من السراسنة الذين كانوا يعملون في خدمته، والذين كان لهم مسجدهم الخاص مع جميع مرافق الحياة الشرقية<sup>(26)</sup>.

وحين قام البابا غريغوري التاسع Greogory IX بطرد فرديريك الثاني من الكنيسة عام 1239 فقد اتهمه من بين ما اتهمه به من الخطايا ومن مظاهر

الود تجاه الإسلام، بأنه كان يؤمن جازماً بأن العالم وقع فريسة لخداع ثلاثة من الدجالين وهم رسول التوحيد<sup>(9\*)</sup>، وقد تكون التهمة لا أساس لها، كما ادعى الإمبراطور، ولكن مجرد توجيهها يدل على الأقل على أن الموضوع الذي يبدو أن منشأه كان في العالم الإسلامي، كان وارداً في ذلك الحين في أوروبا المسيحية أيضاً. ويبدو أنه بعد ذلك بفترة وجيزة اتهم أحد كهنة تورناي بالتجديف نفسه<sup>(27)</sup>. ولعل الصورة التي أبرزت للمسلمين والتي تجعلهم بالنسبة للمسيحيين نماذج للتقوى في عبادتهم وفضائلهم اليومية، كما حدث مراراً<sup>(28)</sup>، لعل هذه الصورة لم تكن سوى حيلة لجأ إليها الموجهون الأخلاقيون، أو لعلها شوكة بارزة من التيار المعروف المعادي للأكليروس في القرون الوسطى. وعلى أي حال فقد كان من شأنها تقوية الاتجاه الذي ينظر إلى المسلمين كأناس مثل غيرهم يعبدون الله بطريقتهم الخاصة، وإن كانت (حسب الرأي المسيحي ذاك) طريقة خاطئة.

هذا الموقف يتجلّى بأوضح صورة في عهد فردريك الثاني-في أعمال الشاعر المغني البافاري فولفرام فون ايشنباخ Wolfram Von Eschenbach. ففي قصيده «فيلهالم» Willehalm نراه يأخذ بحرية عن الملحة الفرنسية التي تعود إلى أوائل القرن الثاني عشر وهي La Prise de L'Orange (الاستيلاء على أورانج) حول حصار أورانج. لكن الشاعر يحاول أن يبدي في هذه القصيدة تفهمه للقتال بين السراسنة والفرنجة، وكلاهما يتمتع بفضائل الفرسية. ونرى السيدة المسلمة الجميلة آرابيل Arabele التي أصبحت هنا مسيحية باسم جيبورغ Gyburg) تادي بالتسامح. ويعلق الشاعر على ذلك بقوله: «أليس خطيئة أن يذبح كالماشية أناس لم يسبق لهم أن سمعوا بالمسيحية؟ بل أقول إنها خطيئة محزنة، لأن جميع الناس الذين ينطقون بالاشترين والسبعين لغة هم مخلوقات الله. وبالطريقة نفسها يغير «بارسيفال وولفرام» أجواء نموذجه، كريتيان دوتروي. ها هنا نجد والد بارسيفال جهموريت (Gahmuret) يتوجه إلى الشرق ولكن ليس ضمن إطار الصليبيين على الإطلاق. بل نراه على التقىض ينضوي في خدمة مبارك بغداد Baruc (of Bagdad) الذي كان، كما كان وولفرام يعلم، القائد الروحي أو بابا المسلمين: «لقد جاءته الحياة في أنجو، وفقدتها أمام بغداد من أجل مبارك (الفقرة 108). ويدفن في العاصمة الإسلامية على نفقة مبارك في قبر فخم حيث

يقدسه المسلمون وبيكونه. وبنتيجة نجاحات جهموريت الغرامية يظهر لبارسيفال آخر غير شقيق هو فيرفيتز (Feirefitz) المسلم الشهم. وقد جاء العلماء بعدة نظريات، بعضها في منتهى الجرأة، بخصوص مصادر وولفرايم الشرقية (انظر حول هذا الموضوع الفصل السابع)، وبغض النظر عن حكمنا على هذه النظريات يجب أن ننوه بأن كاتبنا يكتب بصورة صحيحة الأسماء العربية لمختلف الكواكب (الفقرة 782)، وأنه يقول إن مصدره الرئيسي هو مخطوط إسلامي اكتشفه كيوث (Kyot) الغامض في طليطلة ويعود إلى الساحر والمنجم فليجيتانس (Flegetanus) (الفلك الثاني<sup>29</sup>) وأصله نصف مسلم ونصف يهودي. ومن الجدير بالذكر أن قمة الأسطورة التي سادت في العصور الوسطى، والمتعلقة بكأس المسيح وهي بمصادرها السلالية المعروفة، أرفع ما توصل إليه الأدب في التعبير عن العقلية المسيحية في العصور الوسطى. كانت ملحمة تتخللها العناصر الإسلامية، وهي مليئة بالاتجاهات الفنoscية (الروحية) والمانوية الوثنية التي نشأت في العالم الشرقي. على أن وولفرايم الذي يبدو أنه كان مسيحيًا صالحًا، كان مع ذلك يبشر بزوال الكراهية نحو الوثنين (المسلمين) الذين إنما أصبحوا على ما هم عليه لأنه (حسب رأيه) لم تتح لهم الفرصة لسماع رسالة المسيح<sup>(29)</sup>. وما ضاعف من سرعة التقدم في هذا الاتجاه، الشعور بالخطر المغولي واكتشاف عالم وثني غير الإسلام من جهة، ومن جهة أخرى، انتشار الانقسامات على المستوى الروحي ضمن العالم المسيحي، تلك الانقسامات التي حدثت في العقيدة العالمية للمسيحية نفسها، وذلك أمر أخطر من الصراعات القديمة بين الهيئات السياسية والأيديولوجيات القومية والعرقية. فازدادت قوة الشعور بأن للإسلام المفهوم الأساسي نفسه في الدين وهو التوحيد وهو شعور كان يظهر من حينآخر بصورة عابرة فقط في السابق. وفي عام 1254 اشترك ويليام رويز برويك William of Ruysbroeck، وهو مبعوث القديس لويس، في مناظرة أمام الخان العظيم بين النساطرة وال المسلمين والبوذيين وانحاز مع النساطرة والمسلمين ضد البوذيين<sup>(30)</sup>.

هذا الاتجاه نحو فهم أعمق للفكر الإسلامي، وهو الاتجاه الذي نشأ في هذه الظروف لم يقدر له أن يطول أمده. فقد تحدث روجر بيكون وريمون ليل Raymond Lull (1235-1316 تقريبًا) عن إحلال الجهود التبشيرية التي

تستند إلى فهم عميق للعقيدة الإسلامية واللغات الإسلامية محل المساعي العسكريّة، وأخذ بيكون بعين الاعتبار إسهام الإسلام الإيجابي في مخطوط الوحي الإلهي مثلما حدث مؤخرًا لدى الكاثوليك المتقدّمين على طريق المسكونية (Ecumenism). صحيح أنّ محاربة الإسلام ظلت أمراً واجباً، لكن معرفة عميقّة به كان من شأنها أن تؤدي إلى المزيد من الموضوعية، بل أن تؤدي في المدى البعيد إلى المزيد من النسبة. ففي بداية القرن الرابع عشر أخرج دانتي من النار كلاً من ابن سينا وابن رشد وصلاح الدين ووضعهم في المطهر، وهؤلاء هم المحدثون الوحيدون الذين انضمّوا إلى حكماء العالم القديم وأبطاله. وفي عام 1312 صادق مجلس فيينا على أفكار بيكون وليل بخصوص تعلم اللغات وخصوصاً اللغة العربيّة.

لكن ذلك جاء بعد فوات الأوان. فقد وضع سقوط عكا عام 1291 حداً حاسماً لجميع الآمال التي كانت في مخيلة الصليبيين. وبعد ذلك بوقت طويٍ لم تتجه محاربة الكفار في الشرق في جر الغرب إلى السلاح مرة ثانية، وحلت مكان المخطوط الهدف إلى توسيع عالم أوروبا المسيحي المتّحد، المخططات السياسيّة التي كانت تحيّكها كلّ أمة على حدة. ولم تستمر حروب الاسترداد Reconquista إلا في إسبانيا، ولكنها حتى هناك كانت تدخل ضمن نطاق مثل هذه المخططات.

فأوروبا اللاتينية المنهمكة في صراعاتها الداخلية والتي كانت تتقدّم على الصعيد الثقافي لم تعد تعتبر الصراع العقائدي مع الإسلام ذاتَ أهميّة بالغة، بل أخذت تفقد اهتمامها به. وأصبح النزاع العقائدي الداخلي هو الشيء المهم. كان جون ويكليف John Wycliffe (1320-1384 تقريباً) يرى أن إصلاح الكنيسة يأتي بالدرجة الأولى، وأن العودة إلى منبع المسيحية الرئيسي كفيل بأن يؤدي إلى ذبول الإسلام. فقد تبيّن أن الرذائل التي يهتم الإسلام بها كانت متوافرة بالدرجة نفسها في العالم المسيحي اللاتيني. كانت الكنيسة مسلمة (في رأيه) ولم يعد اليونان والميهدو والمسلمون بأبعد عن الخلاص من كثير من المسيحيين<sup>(31)</sup>، وانتشر هذا الرأي الأخير مثلما انتشرت نكتة الدجالين الثلاثة<sup>(32)</sup>.

فمن وجهة النظر الفكرية نجد أن كبار المؤلفين المسلمين الذين كان اكتشافهم قوة تجديدية أصبحوا يتمثّلون (ويهضمون) بصورة تدريجية،

ويمجون ضمن الثقافة العامة. وخلال عدة قرون نجد أن ابن سينا وابن رشد والغزالى في الفلسفة وابن سينا وهالى (على بن العباس) والرازى في الطب ومؤلفين آخرين في العالم الآخر، نجد هؤلاء يقلدون وتعاد طباعة أعمالهم ويعلق عليها وتدرس. ولابد أن الطبيب الذي قابله تشوسير Chaucer (وهو الذي ألف أيضاً بحثاً حول الإسطرلاب بالاستناد إلى الترجمة اللاتينية لكتاب ما شاء الله العربي) في خان تابارد في كانتربيري حوالي عام 1390، لابد أن هذا الطبيب كان يمثل عصره<sup>(33)</sup>. فقد كان لا يعرف الكتاب المقدس جيداً لكن:

كان يعرف جيداً إسكلابيوس القديم وديسقوريدس وكذلك روافوس وهيبو قراط القديم وهالى وفالين وسيرابيون والرازى، وابن سينا وابن رشد والدمشقي وقسطنطين وبرنارد وفاتسدن وجيلبرتين.

(حكايات كانتربيري، المقدمة 429-434)

وهكذا كان العرب يتمتعون بمنزلة عظيمة في العصور الوسطى، ولكن أرسطو كان الشخصية المسيطرة، وقد استمر هذا التأكيد على الأعمال الكلاسيكية اليونانية في عصر النهضة، فقام إنسانيو هذا العصر بمهاجمة ترجمات العصر الوسيط (الهمجي)، سواء كانت عن اليونانية أو العربية باعتبارها ترجمات لاتينية وسيطية همجية بالنسبة للأصول. وفي إطار هذا الهجوم العام صار ينظر إلى الترجمات العربية للنصوص اليونانية على أنها جزء من تزوير العصور القديمة نجم عن الروح القوطية الهمجية لعلماء العصر الوسيط، وكانت الطريقة الجديدة تقوم على العودة إلى المصادر الأصلية، وأصبحت لعبارة «الاستعراب» Arabism معنى التحقيق<sup>(34)</sup>. وامتد الاحتكار الموجه إلى العصر الهمجي (الوسيط) ليشمل كل ما هو عربي. وحتى في القرن الرابع عشر سبق لبيرترارك Petrarch أن عبر بقوة عن اشمئزازه من أسلوب الشعراء العرب وإن لم يكن قد قرأهم بالتأكيد<sup>(35)</sup>.

على أن هذا لم يمنع بحال الاقتباسات الثقافية عن الشرق الإسلامي من التكاثر أكثر من أي وقت مضى ولا الاقتباسات الأدبية من الإزدياد، وذلك دون شك بسبب العلاقات التجارية التي أصبحت أكثر قرباً وانتظاماً. ولكن فيما يتعلق بالنواحي النظرية فقد أخذ عدم المبالغة في بعض الأوساط على الأقل، يحل مكان اللهفة السابقة لمعرفة الفكر الإسلامي.

### 3- التعايش السلمي والتقارب: العدو يصبح شريكًا

منذ نهاية القرن الرابع عشر أدى نمو الإمبراطورية العثمانية على حساب البلقان المسيحي إلى بعث الاهتمام بالدين الإسلامي فترة قصيرة بين علماء الدين. وفي الوقت الذي تبين فيه صعوبة إحياء الروح الصليبية في وضع كان فيه المفهوم المسيحي ذاته متراجعاً، وجد بعض علماء الدين أنفسهم مدفوعين لأن يتساءلوا عما إذا كان اللجوء إلى السلاح يستطيع بالفعل أن يحقق أي نتيجة، وعما إذا كانت المساعي التبشيرية كافية بحد ذاتها، أو حتى مفيدة في شكلها المعتمد، أم أن من المستحيل التقرير بين حملة رسالة عامة ذات محتوى متشابه في الأساس. تلك هي «لحظة الرؤيا» التي ذكرها ر. و. ساودرن R.W. Southern والتي حصلت (ولهذا الأمر مغزاً) حوالي الوقت الذي سقطت فيه القدسية، أي بين 1450 و 1460، اقترح خوان دي سيفوفيا Juan of Segovia (حوالي 1400-1458) سلسلة من المؤتمرات مع الفقهاء المسلمين، وأكد أن تلك الطريقة مفيدة حتى لو لم تؤد إلى جعل المترافقين يغيرون دينهم وقام بترجمة للقرآن (والترجمة مفقودة الآن) حاول فيها تقاديم الخطأ الذي حصل في ترجمات كلونياك Cluniac، في تغيير المعنى الأصلي بملاءمته مع المفاهيم اللاتينية. وقد جر خوان دي سيفوفيا على نفسه بذلك معارضه جان جerman (J. Germain 1400-1461) تكريباً، وهو أسقف مدينة شالون على نهر السون Chalon-Sur-Saone) الذي كان يؤمن بالعمل العسكري وإحياء الروح الصليبية. لكنه نال موافقة نيقولاس دي كوزا Nicolas of Cusa الذي درس الوسائل العلمية لتنفيذ مخططاته وحاول في كتابه: كريبراتيو القرآن Cribratio Al Choran (1460) القيام بدراسة فلولوجية وتاريخية دقيقة للقرآن. كذلك كان خوان دي سيفوفيا مسؤولاً جزئياً عن رسالة البابا بيوس الثاني إلى محمد الثاني العثماني<sup>(10\*)</sup> (1460)، وهي تحفة من الجدل الماهر تهدف إلى الإقناع الفكري، غير أنها من عمل السياسيين وهي في قرارتها، حيلة خالية من كل صدق<sup>(36)</sup>.

كان الأتراك العثمانيون خطراً كبيراً، غير أنهم في المناخ الجديد للقرن الخامس عشر كانوا يعتبرون خطراً سياسياً أو ثقافياً أكثر مما هو خطير عقائدي أيديولوجي، ومنذ ذلك الوقت أصبحت الإمبراطورية العثمانية في نظر الواقعيين قوة مثل غيرها، بل وحتى قوة أوروبية، بالنظر لفتحاتها،

ولأن كانت أقل بعدها بكثير ولدة طويلة من أي قوة إسلامية أخرى. ولذلك فإنه كان المحتم إقامة صلات سياسية معها. ومنذ ذلك الوقت أصبحت التحالفات والحياد وال الحرب مع العثمانيين تقوم على اعتبارات سياسية لا علاقة لها بالعقيدة الدينية المسيحية، وبالرغم من أن هذه العقيدة بقيت دينا تقدسه القلوب بقوتها، فقد ساد الاعتقاد أنه يمكن تعليقه (مؤقتاً كما كان يعتقد) أمام التحركات السياسية «الخطيرة».

وأخذ المبعوثون يذهبون إلى أوروبا في مهمات طويلة، وخاصة في البندقية مثلاً، وحصلت مفاوضات مع الأتراك. وفي الوقت الذي ظن فيه شارل الثامن الخيالي أنه يستطيع اجتياح إيطاليا كقاعدة تتطلّق منها حملة صليبية، كانت البابوية ما بين سنة 1490 و 1494 تتلقى دفعة مالية سنوية من السلطان بايزيد الثاني من أجل إبقاء أخيه الذي ينافسه في السجن. وفي روما عام 1493 استقبل سفير الترك العظيم باحتفال مهيب في مجلس كنسى سري من قبل البابا إسكندر السادس، وحضر هذا الاجتماع عدد من الكرادلة والأساقفة والمبعوثين الأوروبيين. وفي الواقع كان البابا قد أرسل إلى السلطان رسالة حذرها فيها من الحملة الصليبية التي كان شارل الثامن (ملك فرنسا) يزمع القيام بها، وطلب منه أن يجعل أهل البندقية يتدخلون ضد الملك الفرنسي، ونبهه فقط إلى أن يمتنع «لفترة من الوقت» عن مهاجمة هنغاريا أو أي بلاد مسيحية أخرى، لأن مثل هذا الهجوم من شأنه أن يضعه في موقف حرج. وفي المقابل فقد طلب بايزيد من البابا أن يرقى نيقولاوس سيبيو N. Cibo إلى مرتبة كردinal ولكن قبل كل شيء أن يقتل أخيه جم Jem (السجنين لدى البابا)، مقابل دفع 300 ألف دوقية (ducats) مع وعد مشفوع بقسم على القرآن بـلا يفعل شيئاً لإيذاء المسيحيين<sup>(37)</sup>. وبعد سنتين وافقت ميلانو وفيرارا ومانتووا وفلورنسا على أن تدفع للأتراك مبلغاً من المال من أجل مهاجمة البندقية<sup>(38)</sup>. ثم بعد سنتين آخرين عندما كانت البندقية وفرنسا تستعدان لمهاجمة ميلانو، حذر لودفيكو إيل مورو (المغربي) Ludvico il Moro دوق ميلانو، وغيره من الأمراء الإيطاليين بايزيد من أن احتلال ميلانو (من قبل البندقية التي تهددها) سيكون الخطوة الأولى في الحملة الصليبية. عند ذلك أعلن السلطان الحرب على البندقية<sup>(39)</sup>. وبعد بضعة عقود حين كان سليمان القانوني يغزو هنغاريا وعلى وشك أن يحول البحر

الأبيض المتوسط إلى بحيرة تركية، تحالف فرنسوا الأول (ملك فرنسا) واشتراك معه في العمليات العسكرية ضد شارل الخامس شارل كان (1535). لكنه اتخذ احتياطات على الصعيد العقائدي للدفاع عن نفسه. وفي عام 1580 قامت إليزابيث ملكة إنجلترا بالوشایة بملك إسبانيا لدى السلطان متهمة إياه بأنه قائد الوثنيين. وفي هذه المناسبة جرى اقتراح مشروع لإقامة تحالف على أساس عقائدي بحث بين الطرفين<sup>(40)</sup>.

إن مثل هذه المساومات التي حدثت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كانت قد جرت أمثلها في الشرق أيام الدول الصليبية. لكنها كانت ضمن إطار سياسة المستعمرات الصليبية، أما أن تحدث مثل هذه الأمور في قلب أوروبا فأمر مختلف. ففي إيطاليا عبرت كثير من الأقاليم لحكوماتها المستبدة عن أنها ترحب من كل قلبها بغزو تركي، مثلاً فعل بعض البلقانيين المسيحيين (انظر أيضاً حول هذه النقطة صفحات فيما بعد)<sup>(41)</sup>.

وهكذا فقد اندمج الأترال، على الصعيد السياسي، في الجو الأوروبي. على أن هذا لا يعني أن اندهاجهم كان من جميع النواحي. والذي حصل هو أن مراة الحقد الديني ضمن العالم المسيحي نفسه جعلت الإسلام يبدو أقل غرابة وأقل مداعاة إلى النفور. وقد سبق أن اعتبر (الإسلام) في العصور الوسطى نوعاً من الانشقاق الديني، أو هرطقة ضمن المسيحية، وهكذا رأه دانتي.

كان الإسلام والأترال صنوبين من الناحية العملية، وأصبحت كلمة «تركي» مرادفة لكلمة «مسلم». وببدأ الناس يعرفون الفرس الذين فتحت عداوتهم للإمبراطورية العثمانية الطريق لمساومات سياسية ملتوية وشائكة. وفي الشرق البعيد حصل احتكاك مع مسلمي الهند وحكامهم الرائعين من المغول العظام. أما العرب فلم يكن لهم أي تأثير عملي من الناحية السياسية، وكانت أهميتهم ثانوية في الصورة التي رسمها الناس في أذهانهم عن الشرق. فقد أصبحوا مرة أخرى لا يعتبرون أكثر من مجرد بدو لصوص مثلما كانت صورتهم على الأقل منذ زمن جوانفيل، وسقطت كلمة «سراسنة» (Saracens) تدريجياً من الكلام المتداول بين الناس.

وبالرغم من أن بعض العلماء المدققين قد تتبعوا أثر الأترال ونسبوهم إلى بربرة السكيثيين<sup>(42)</sup> «Scythian» فقد بقي الأترال المسلمون يسيطرون

على أقوى إمبراطورية في أوروبا، وبقيت القسطنطينية في حوزتهم بما تحوي من أعيجيب وغرائب وأصبحت الآن أقرب مناً من جراء تحسن وسائل المواصلات. وكانت أبهة الباب العالي تشير إلى إعجاب الأوروبيين، وكان لها تأثير كبير في نفوسهم. فقد لوحظ أن لويس الرابع عشر تعرض لخطر الحرمان الكسي عندما أرسل وفداً إلى روما عام 1687، لأن البابا تجرأ وطلب منه أن يتخلّى عن امتيازات سفارته التي توسيّع لتشمل منطقة بكمالها كان يلتّجئ إليها الشّريرون، مع أنه كان يترك سفراه في القسطنطينية يسجنون ويهاونون ويدفعون الضرائب ويتعذّر موظفوهم لمضايقات لا نهاية لها<sup>(43)</sup>.

#### 4- من التعايش السلمي إلى الموضوعية

أصبحت الدراسة الموضوعية للشرق الإسلامي أيسر، من جراء القرب والاتصالات السياسية الوثيقة والعلاقات الاقتصادية المتزايدة، والأعداد الكبيرة من الرحالة والمبشرين الذين كانوا يزورون الشرق، ومن جراء انحسار السيطرة العقائدية للدين المسيحي في أوروبا، وأصبحت هذه الدراسة الموضوعية بالنسبة لرجال السياسة والتجار حاجة ماسة أكثر من السابق، فأخذت دراسات وصفية مفصلة ودقيقة ومتزنة وموضوعية على قدر الإمكان تتسرّب بعد الدراسة التي قام بها أرنولد فون هارف Arnold von Harff عام 1496<sup>(44)</sup>. فلم تعد أنماط الحياة تدرس من حيث اختلافها الواسع أو الضيق عن المثل الأخلاقية المسيحية. وصار نظام الإمبراطورية العثمانية السياسي والإداري والعسكري موضع دراسات جدية كثيراً ما كانت نقدية، ولكنها كانت تشيد أيضاً بفعاليّة هذا النّظام من عدة نواحٍ<sup>(45)</sup>. وإذا نظرنا نظرة إجمالية وجدنا أنّ الشرق الإسلامي كان أرضاً غنية ومزدهرة ذات درجة رفيعة من الحضارة والهندسة الرائعة والبلالطات الأميرية المدهشة التي لا تضاهي في بعاتها.

وإذا كانت النزعات العالمية (الكونفوشيانية) والموضوعية لعصر النهضة، وزنزعات التأنيق والتکلف في التعبير الثقافي قد أسهمت بنصيبيها في الدراسات المتعلقة بالشرق الإسلامي وبالشرق الأدنى، فإن الاهتمام بالبالغ بالشرق لم يكن قد بلغ بعد حد الولع بالغرابة وذلك الميل إلى الاغتراب

الفن أو عن طريق النمط الذي يختلطه لحياته، فلم تظهر إلا الملامح الأولى لهذه النزعة، كما هو الأمر في بعض الحالات المتفوقة للرحلة الذين أخذوا يرتدون الزي التركي بعد عودتهم إلى أوروبا<sup>(46)</sup>. لكن العالم الشرقي كان يمثل بالطبع الغربي أكثر من العكس. كان ذلك يجري حتى في تلك الأحابين التي كانت تزخرف فيها صورة الشرق عن طريق إضافة عناصر السحر والأعجيب. كما هو الحال عند أريوستو Ariosto أو تاسو Tasso، وحتى حين كانت بعض الحوادث أو المواضيع من أصل شرقي<sup>(47)</sup>، وحتى حين كان الموضوع مأخذًا كلياً من التاريخ الشرقي، كما هو الحال في مسرحية تيمور لتك Tamburlaine مارلوف Marlowe. وبالرغم من أن القراء والمشاهدين كانوا يؤسرون بهذه القصص الخيالية فلم يكن أحد يرجع إليها من أجل استقاء المعلومات عن تاريخ أو عادات الشرق الإسلامي.

لكن الضغط الناجم عن التقارير الدقيقة التي عاد بها الرحلة والدبلوماسيون أخذ يفرض نفسيه شيئاً فشيئاً فأخذ اللون المحلي يفرض نفسه بالتدرج. كان أعضاء الأسرة المالكة لصلاح الدين والملوك الشرقيون يصورون منذ زمن بعيد مرتدين العمائم، وذلك في اللوحات التي تصور حياة يسوع والشهداء. ولم يحتفظ عطيل من خلفيته المغربية إلا بذلك المنديل السحري المشؤوم الذي أعطته ساحرة مصرية لأبيه (عطيل الفصل الثالث المشهد الرابع). ولكن في عام 1670 عانى مولير القلق لإدخال جمل تركية حقيقة في المشهد الهزلاني من مسرحيته البورجوازي المذهب' L bourgeois Gentilhomme، وفي عام 1672 توقف راسين طويلاً في مقدمة مسرحيته Bajazet عند شرح الجهد الذي بذله من أجل الحصول على معلومات حول التاريخ التركي. وقد لامه كورني وغيره لأنه لم يضع على خشبة المسرح شخصية واحدة تحمل المشاعر التي ينبغي أن تكون لديها الموجودة لدى الناس في القسطنطينية. فجمعهم برغم زيه التركي، يعبرون عن المشاعر الشائعة في فرنسا<sup>(48)</sup>. وفي مقدمات تالية وجد راسين من الضروري أن يرد عليهم قائلاً: «لقد قمت في مسرحيتي بذكر ما نعرفه عن أخلاق الأتراك وأقوالهم على وجه الدقة».

ولم ينقطع منذ العصور الوسطى استخدام المواضيع الغرائبية Exotic

في الكتابات الأدبية، ويلاحظ لدى كثير من الكتاب بعض الجهد في إغناء هذه الأعمال الأدبية بالتفاصيل الدقيقة. لقد دخلت المواضيع الغرائبية إلى الفن في القرن السابع عشر وأغرقته في القرن الثامن عشر. على أنه كان لابد من مرور وقت طويل قبل أن يحدث التقدم من الفكرة المجردة لنسبية الحضارات والتي صيغت بوضوح في القرن الثامن عشر، إلى إدماج الواقع الغربي في كل خال من كل تطرف عرقي. ولعل هذه العملية لم تكتمل حتى الآن.

## 5- مولد الاستشراق:

بدأ الناس يدرسون اللغات ويجمعون المعلومات لأغراض عقائدية محضة. ففي إسبانيا العصور الوسطى بدأت الدراسات العربية استجابة لحاجات العمل التبشيري، ثم فقدت هذه الدراسات كل جاذبيتها مع سقوط غرناطة عام 1492 وبقاء الأقلية الموريسكية Morisco فقط التي تتكلم لهجة رومانسيّة. ثم استوّنت هذه الدراسات كجزء من الدراسات السامية بصورة عامة في روما حيث كانت المشيخة الرومانية Curia مهتمة بتوحيد الكنائس الشرقية. ثم جاءت الحركة الإنسانية Humanism في محاولتها البحث عن ثقافة عالمية، ومن خلال اهتماماتها السياسية والتجارية، فوسعت هذه الدراسات لتصبح مجموعة من الدراسات الإسلامية وقد أسهم وليام بوستيل Guillaume Postel (1510-1581)، وهو عالم نذر حياته للعلم رغم صوفيته واندفاعه القوي في خدمة الدين، ورغم وطنيته الفرنسية، وحتى رغم جنونه، نقول: أسهم كثيراً في إغناء دراسة اللغات وحتى الشعوب، وجمع في الوقت نفسه وهو في الشرق مجموعة مهمة من المخطوطات<sup>(49)</sup>. واهتم تلميذه جوزيف سكاليجر J. Scaliger (1540-1609) وهو عالم موسوعي، بالاستشراق وتخلّى عن حماسه التبشيري. وفي عام 1586 استفادت اللغة العربية في أوروبا من المطبع التي أسسها الكردينال دوق تسكانيا الكبير، فرديناند دوميديتشي. وبالطبع كان الهدف المعلن مساعدة المجهود التبشيري، ولكن منذ البداية طبعت الأعمال الطبية والفلسفية لابن سينا بالإضافة إلى كتب القواعد والجغرافيا والرياضيات. ولقد قدر لهذه المحاولة أن تتكرر في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر في باريس وهولندا وألمانيا، وخصوصاً من

أجل الحصول على معرفة أفضل لأعمال ابن سينا الطبية. واهتمت البابوية كما اهتم كثيرون من المسيحيين بأمر اتحاد الكنائس وحاولوا التوصل إلى اتفاق مع المسيحيين الشرقيين، وهذا يعني دراسة لغتهم ونحوهم. وكانت إنجلترا وفرنسا والمقطوعات المتحدة أكثر اهتماماً بالتجارة وبمحططاتها السياسية في الشرق، وقد وصل العلماء المارونيون إلى أوروبا علىثر السهولة المتزايدة في السفر، وحتى آربنيوس Erpenius قابل مسلماً مغربياً يعمل في التجارة في كونفلانز Conflans في عام 1611. كذلك أدت تفسيرات الكتاب المقدس، التي كانت أحد المواضيع الرئيسية للجدل بين البروتستانت والكاثوليك إلى دراسة فيلولوجيا اللغات الشرقية. واستمر الأطباء في الاهتمام بابن سينا رغم رد الفعل «المضاد للدراسات العربية». وأدى الخطر التركي إلى دراسة أوثق لإمبراطورية العثمانية والإسلام. ومع تراجع هذا الخطر أصبح بالإمكان متابعة الدراسة في جو من الصفاء. ثم إن نمو القوة الثقافية في أوروبا من الرحالة الأوروبيين الذين كانوا يجلبون معلومات وصفات عملية مفيدة، تتعلق بعدد من النشاطات التي كانت لا تزال محدودة، ولكنها كانت تشمل بصورة خاصة العلم العسكري.

مثل هذه الصلات والاهتمامات الوثيقة في ذلك الوقت، بالإضافة إلى الاتجاه العام نحو تنظيم البحث العلمي تفسر ظهور شبكة استشراقية متلازمة. وهكذا تأسس أول كرسى للعربية عام 1539 في الكوليج دو فرانس التي كانت قد تأسست حديثاً.

وشغل هذا الكرسي غليوم بوستل العالم المستنير الذي يمثل عنصر النهضة خير تمثيل، كما رأينا، لكنه وهو أيضاً عالم نشر كتابة رائدة، وأهم من هذا كله، أنه درب تلاميذ من أمثال سكالاجر الذي كانت مಕانته في مجال الاستشراق لا يستهان بها. وكانت مجموعات المخطوطات الموجودة في المكتبات تزود الباحثين بالمادة الضرورية للدراسة الجدية. وأخذت الطباعة، وخاصة طباعة الأحرف العربية، التي تحدثنا عن بدايتها، تجعل أعمال الباحثين في متناول بعضهم البعض. وأخذ الإخصائيون الواحد تلو الآخر يجعلون شغفهم الشاغل تأليف الكتب التي تعتبر أدوات لا غنى عنها في العالم مثل كتب القواعد والمعاجم وشرح النصوص. ونجد في

مقدمة هؤلاء رجلين هولنديين هما توماس فان إرب أو إربنيوس Thomas Von Erpe, or Erpinius (1624-1884) الذي نشر أول كتاب قواعد لغة العربية كما نشر الطبعة الأولى لأحد النصوص المبني على مبادئ فيلولوجية سليمة، وتلميذه جاكوب جوليوس Jacob Golius (1596-1667). وفي النمسا نشر فرانز مينينسكي F. Meninski وهو من اللورين معجمه التركي الضخم. وكثُرت كراسى الدراسات الشرقية. فلم تعد باريس متقردة وحدها بذلك، فقد كان رافائيلينج F. Van Ravelingen أو رافنجيوس (Raphelengius) (1539-1597) يقوم بتدريس العربية في ليدن منذ 1593. وأسس أوريان الثامن عام 1627 في روما كلية لنشر العلم (College de Propagande) وهي مركز دراسات حيوي. وكان إدوارد بوكوك E. Pocock أول من شغل كرسى اللغة العربية في أكسفورد عام 1638.

ولقد أثرت نسبة المعتقدات في المفكرين والجمهور المثقف قبل العلماء. لكن الجو الذي خلقته فتح الأبواب لهؤلاء الآخرين، بحيث استطاع من كان يجذبهم اهتمام شخصي بالغ إلى الشرق الإسلامي أن يعملوا دونما أي عائق، وقد استفاد ب. D. Herbelot من المواد الكثيرة المتراكمة فكتب كتابه «المكتبة الشرقية» Bibliotheca Orientale (الذي نشره جالان Galland بعد وفاته عام 1697) وهو أول محاولة لكتابه موسوعة للإسلام. وأسهם بـ. جالان بشكل حاسم في تقوية التذوق لكل ما هو شرقي حين نشر، في بداية القرن الثامن عشر، ترجمته لكتاب ألف ليلة وليلة Arabian (Nights) (1704-1717)، الذي سيصبح تأثيره بالغا<sup>(50)</sup>. فمنذ ذلك الحين لم يعد أحد ينظر إلى الإسلام على أنه أرض أعداء المسيح، بل أصبح بصورة أساسية حضارة غريبة ورائعة موجودة في جو خيالي فيه الجن العصابة من أخيار وأشاروا وكل هذا كان يبهج القراء الذين كانوا من قبل يبدون تعلقا شديدا بقصص الجن الأوروبية<sup>(51)</sup>.

## 6- عصر النزعـة العقلـية:

أصبح الناس-في الوقت الذي نتكلـم عنه- يستطيعـون رؤـية الدين الذي كان ينافـس المسيـحـية بنـظـرة مـحاـيـدة، بل بشـيء منـ التـعاـاطـفـ، ولـعلـهم كانوا يـبحـثـونـ فيهـ بصـورـة لـاشـعـوريـةـ (ويـجـدونـ فيهـ بالـطـبعـ) نفسـ قـيمـ الـاتـجـاهـ

العقلاني الجديد الذي كان مخالفًا للمسيحية. ففي القرن السابع عشر انبرى كثير من الكتاب للدفاع عن الإسلام ضد الإجحاف الذي ناله في العصور الوسطى، وضد مجادلات المتنقصين من قدره، وأثبتوا قيمة وإخلاص التقوى الإسلامية. وكان رишشار سيمون Richard Simon أحد هؤلاء الكتاب. فقد كان كاثوليكيًا مخلصاً لكن سلامته تكويته العلمي جعلته يكافح ضد التحرير المتزمت للحقائق الموضوعية، في قراءة الكتاب المقدس ودراسة العالم المسيحي الشرقي. وقد عالج في كتابه «التاريخ النقدي لعادات Histoire eritiques des ereances et des coutumes» (1684) عادات وطقوس المسيحيين الشرقيين أولاً، ثم عادات des nations du levant وطقوس المسلمين. وقد عرضها بوضوح واتزان ، مستنداً إلى كتاب لأحد فقهاء المسلمين، دونما قدح أو انتقاد، وكان يظهر التقدير وحتى الإعجاب بهذه العادات. وعندما اتهمه أرنولد Arnould بأنه كان موضوعياً أكثر من اللازم نحو الإسلام، نصحه بأن يتأمل «التعاليم الرائعة» للألاقاقيين الإسلاميين<sup>(52)</sup>. ثم جاء المستشرق أ. رلان (A. Reland) الذي كان أعمق تخصصاً في الإسلاميات من سيمون، فكتب في عام 1705 عن الإسلام من وجهة نظر موضوعية بالاستناد إلى مصادر إسلامية فقط<sup>(53)</sup>. وكتب الفيلسوف بيير بيل (P. Bayle)، وهو من المعجبين بالتسامح الإسلامي، في الطبعة الأولى من القاموس النقدي Dictionnaire critique (1697) عن حياة محمد (ص) بموضوعية، وقد راجع ما كتبه في الطبعات التالية على ضوء الأبحاث التي ظهرت بعد الطبعة الأولى.

وانطلق الجيل التالي من الموضوعية إلى مرحلة الإعجاب. فقد استشهد بيير بيل Bayle وكثيرون غيره بتسامح الإمبراطورية العثمانية إزاء جميع أنواع الأقليات الدينية وذكره كمثال للمسيحيين: كان هذا حينما لجأ أتباع مذهب كالفن في هنغاريا وترنسليفانيا وبروتستانت سيليزيا وقدماء المؤمنين من قفقاس روسيا إلى تركيا، أو تطلعوا إلى الباب العالي في هروبهم من الاضطهاد الكاثوليكي أو الأرثوذكسي، وذلك مثلاً فعل اليهود الإسبانيون قبل ذلك بقرنين<sup>(54)</sup>. فكان ينظر إلى الإسلام كدين عقلاني بعيد كل البعد عن العقائد المسيحية المخالفة للعقل، وينطوي على حد أدنى من المفاهيم الأسطورية والطقوس الصوفية (وكان يعتقد بأن هذا الحد الأدنى كان

ضرورياً لضمان التزام الجماهير بالدين). ثم إنه وفق بين الدعوة إلى حياة أخلاقية وبين حاجات الجسد والحواس والحياة في المجتمع. وخلاصة القول فهو كدين كان قريباً جداً من الدين الطبيعي الذي كان يعتقد به معظم «رجال عصر التوبيير». وقد أبرز الدور الحضاري الذي لعبه الإسلام على الصعيد التاريخي: فالحضارة لم تظهر من الأديرة ولكنها ترجع في أصولها إلى اليونان والرومان الوضعيين، ونقلها إلى أوروبا العرب وهم من غير المسيحيين<sup>(55)</sup> (وهذا أفضل من وجهة نظر ذلك العصر).

في هذا الاتجاه كان ليوبنيز (Leibniz) يفكر. ثم ظهر كاتب مجهول لكتاب يحمل عنواناً فيه الكثير من التحدي «محمد ليس مبدعاً» (Mahomet no) (impostor) (1720)<sup>(56)</sup>. وتلاه هنري دوبولينفييه H. de Boulaïnville<sup>(57)</sup> الذي نشر كتاباً دفاعياً بعنوان «حياة محمد» (Vie de Mahomet) عام 1730. وتبع ذلك فولتير وهو معجب بالحضارة الإسلامية. على أن هذا الأخير قد تردد بين كتابة دفاع عن محمد بوصفه رجل سياسة ذا تفكير عميق، ومؤسس لدين عقلي، وبين استغلال الدين الرسمي لبلده من أجل الحملة على محمد ذاته باعتباره ممثلاً لجميع المدعين الذين أسرروا نفوس الناس بأساطيرهم الدينية<sup>(58)</sup>.

وقد سرت روح العصر أخيراً حتى في المتخصصين، وكان تأثيرها بالطبع أقوى بين أولئك الذين كانوا خارج الجامعات والتراث الأكاديمي. وكان من هؤلاء محام ومستشرق هو جورج سال G. Sale (حوالى 1697-1736)، وهو مسيحي مستتر نشر في 1734 ترجمة رائعة للقرآن مع تمهيد Preliminary (discourse) مقتربن بفالحظات محكمة ومتوازنة تدل على سعة الاطلاع استخدمها كثير من الكتاب فيما بعد. وهنالك أيضاً ذلك الألماني الألعلوي الذي ثقف نفسه بنفسه ج. ج. رايسلكه J.J. Reiske (1716-1774). فقد كان عالماً لا يجاريه أحد في ذلك الوقت ونذر نفسه لدراسة الأدب والتاريخ العربيين. وأدى به هذا التقانى إلى التعرض لاضطهاد اثنين من الأساتذة، هما شولتنز Schultens وميخائيليس Mickaelis لأنهما كانا ي يريدان إبقاء الدراسات العربية ضمن نطاق «الفيلولوجيا الدينية»، وتقسيم الكتاب المقدس. وقد رأى هذا العالم أيضاً شيئاً آلهياً في أسس الإسلام<sup>(59)</sup>. وحين كتب سايمون أوكلوي S. Ockley الأستاذ في أكسفورد «تاريخ السراسنة» (History

(of the Saracens) 1708-1718) وهو أول محاولة لجعل نتائج أبحاث المستشرقين في متناول عامة القراء، مجد الشرق الإسلامي ورفعه فوق الغرب<sup>(59)</sup>. وهكذا انتشرت الحقائق والأفكار التي جاء بها رجال العلم والتي ألفها كتاب من أمثال فولتير الذي أشرنا إليه آنفاً وإدوارد جيبون (Eduard Gibbon) (1737-1794)، الذي وضع تقديراته المتوازنة العالم الإسلامي في مكان رفيع في التاريخ الثقافي والفكري للإنسانية. وهكذا بدأت تتكامل معالم صورة<sup>(60)</sup>: هي صورة محمد الحاكم المتسامح والحكيم والمشرع<sup>(61)</sup>.

والواقع أن القرن الثامن عشر كان ينظر إلى الشرق الإسلامي نظرة أخوية متفهمة. وقد مكنت الفكرة القائلة بتساوي المواهب الطبيعية لدى جميع الناس والتي ساعدت على انتشارها تقاوٍ يفيض بالحيوية كان هو الدين الحقيقي لذلك العصر، مكنت الناس من القيام بدراسة نقدية للتهم التي وجهتها العصور السابقة إلى العالم الإسلامي. حقاً إن القسوة والوحشية كانتا منتشرتين في الشرق، ولكن هل كان الغرب منها عن ذلك؟ وقد أشار الكتاب إلى أن الرق في تركيا كان أخف منه في غيرها من البلاد، وإلى أن القرصنة كانت تمارس أيضاً من بين المسيحيين<sup>(62)</sup>. صحيح أن المطلق نظام سياسي مؤسف، ولكنه جدير بالدراسة ومن الواجب تفسيره، كأي نظام آخر، بالرجوع إلى الأسباب البيئية والاجتماعية.

وقد تكون الظروف الجغرافية في الشرق مناسبة له، لكنه نشأ في أماكن أخرى في بعض الأحيان. ويدرك مونتسكيو (Montesquieu) الذي كان يعتقد بقوة بأهمية العوامل الجغرافية اسم دوميتيان (Domitian) باعتباره رائد متصوفي الفرس<sup>(63)</sup>. وكان اتساع أفق المسلمين، نسبياً، في الأمور الجنسية، وهو الأمر الذي يخفف الناس (أو يجذبهم للاشعورياً أيضاً) في العصور الوسطى، أصبح جداً جداً في مجتمع يحرص على رعاية النزعات الجنسية. ففي عصر التنوير أصبح المسلمون يعتبرون أناساً مثل غيرهم، وكثير منهم كانوا يفضلون على الأوروبيين. وهكذا فإن توماس هوب Thomas Hope، الذي أقام في الشرق في عدة مناسبات في أواخر القرن<sup>(64)</sup>، قد كتب يقول: «حين لا يكون التركي متاثراً بالتعصب فإنه يجمع بين الخير والأمانة».

وفي نهاية كانديد (Candide)<sup>(65)</sup> يصل الأبطال إلى الطمأنينة والهدوء

قرب القسطنطينية بعد أن أصبحوا على درجة أكبر من الحكمة، على أثر اتباعهم لنصيحة «أحد الدراويش المشهورين الذي كان يقال عنه إنه أفضل فيلسوف تركي»، ونصيحة رجل مسلم مسن كان يعرف بالاجتهاد والرزانة وعدم اهتمامه بالسياسة. وقد انتشر الـحالـة في أراضي الشرق وكان بعضهم أصحاب نظرـة ضـيقـة، شأنـهم شأنـ المـبشـرين الذين كانوا يعيـشـون وـهم فيـ الشـرقـ فيـ عـالـمـ أغـلـقـوهـ علىـ أـنـفـسـهـمـ. أماـ الـبعـضـ الآـخـرـ منـ أمـثـالـ جـيمـسـ بـروـسـ James Bruce وـ كـارـسـتنـ نـيـبورـ Carsten Niebuhr وـ هـ. مـونـدـرـلـ R. Moundrell وـ رـ. بـوكـولـ R. Pocock وـ جـ. دـوـ لاـ روـكـ J. de la Roque سـفارـيـ N. Savary وـ توـمـاسـ شـوـ T. Shaw، فقد عـادـواـ منـ الشـرقـ وـهمـ يـحملـونـ مـعـلـومـاتـ مـثـيـرـةـ أـضـيـفـتـ إـلـىـ الـكتـابـاتـ الـتيـ كـانـتـ تـقـرـأـ بلاـ انـقـطـاعـ، وـالـتـيـ كـانـ قدـ أـلـفـهاـ كـتـابـ مـثـلـ شـارـدانـ Chardin وـ تـافـريـنيـهـ Tavernier فيـ الـقـرـنـ السـابـقـ. وقدـ تـغـلـفـتـ الـلـيـديـ مـارـيـ وـورـتـليـ مـونـتـاجـيوـ Mary Wortley Montagu فيـ عـالـمـ النـسـاءـ فيـ القـسـطـنـطـيـنـيـةـ، وـكـتـبـتـ عـنـهـ بـصـورـةـ تـخلـوـ مـنـ الـأـسـرـارـ والأـسـاطـيرـ<sup>(64)</sup>. ومنـ جـهـةـ أـخـرـيـ فقدـ قـامـ بـعـضـ الشـرـقـيـنـ، وـمـعـظـمـهـمـ منـ مـسيـحـيـيـنـ، بـزـيـارـةـ أـورـوبـاـ. وهـكـذاـ إـنـ جـانـ جـالـكـ روـسوـ J.J. Rousseau وـهـوـ اـبـنـ سـاعـاتـيـ يـعـملـ فـيـ الـقـصـرـ الـإـمـبـراـطـوريـ فـيـ القـسـطـنـطـيـنـيـةـ، وـقـرـيبـ لـقـنـصـلـ فـيـ بـلـادـ الـفـرـسـ وـبـغـدـادـ وـطـرـابـلسـ (ـسـورـيـاـ)، لمـ يـسـتـغـرـبـ حـينـ قـابـلـ قـرـبـ نـيـوـ شـاتـلـ Newchatel (ـفـيـ سـوـيـسـراـ) أـرـشـمـدـرـيـثـ مـزـيـفـاـ لـلـقـدـسـ، هوـ دونـ شـكـ مـغـامـرـ يـونـانـيـ وـأـحـدـ أـتـبـاعـ «ـالـحـاـكـمـ الـأـكـبـرـ»<sup>(65)</sup>. وكانتـ قـصـةـ الـجـاسـوسـ التـرـكـيـ الـذـيـ يـقـومـ بـسـرـدـ نـقـديـ لـلـعـادـاتـ وـالـتـقـالـيدـ الـأـوـرـوبـيـةـ، وـهـوـ مـوـضـوـعـ أـطـلـقـهـ عـامـ 1684 مـغـامـرـ مـنـ جـنـوـنـ اسمـهـ جـ. بـ. مـارـانـاـ G. B. Marana عـاشـ فـتـرـةـ طـوـيـلـةـ فـيـ مـصـرـ وـنـالـ بـعـدـ ذـلـكـ نـجـاحـاـ كـبـيرـاـ، هيـ الـتـيـ أـدـتـ إـلـىـ كـتـابـةـ الـرسـائـلـ الـفـارـسـيـةـ Lettres Persanes التيـ أـلـفـهاـ مـونـتـسـكـيوـ<sup>(66)</sup> عـامـ 1721. ومنـ جـهـةـ أـخـرـىـ فقدـ كـانـ اـتـجـاهـ عـصـرـ ماـ قـبـلـ الـرـوـمـانـيـكـيـةـ Pre-Romantic والـذـيـ كـانـ يـتـجـلـيـ فـيـ التـعـنـيـ بالـشـرقـ الـإـسـلامـيـ الـأـخـاذـ السـاحـرـ الـذـيـ صـورـهـ أـ. جـالـانـ A. Galland كـانـ هـذـاـ الـاتـجـاهـ لـاـ يـزالـ قـوـيـاـ وـقدـ أـنـتـجـ تـحـفـةـ فـنـيـةـ اـسـمـهـ «ـالـفـاسـقـ» Vathek مؤـلـفـهـ وـيلـيـامـ بـكـفـورـدـ W. Beckford (ـ1781ـ)، وـهـوـ الـمـؤـلـفـ الـذـيـ سـيـصـبـحـ عـامـ 1788ـ فيـ مـدـرـيـدـ مـحـبـاـ لـشـابـ مـسـلـمـ اـسـمـهـ مـحـمـدـ.

ومما أعطى حيوية لكتاب «الفاسق» الاتجاه القوي نحو الحركات السرية التي كانت تميز نهاية القرن والتي كان رمزاً لها هو كاليوسترو Cagliostro «القطبي الكبير»، الذي كان يتفاخر برحلاته الطويلة إلى الشرق. وقد ظهرت نزعة جمالية أقل من ذلك غرابة عند ويليام جونز W. Jones، دفعته إلى دراسة الأداب الشرقيّة. ولكنه مثل فولتيير وكثيرين غيره، حشر كلاً من الشكل والمحتوى في معايير ومفاهيم أوروبية قدر الإمكان. مثال ذلك أنه حول الشعر العربي إلى أوزان يونانية-رومانيّة كلاسيكية. على أن الاتجاه الواقعي والوضعي العالمي الذي كان موروثاً عن الموسوعيين، كان لا يزال قوياً جداً، وبفضله تشكل فكر فولنلي Volney الذي يعتبر كتابه «رحلة في سوريا ومصر» (Voyage en Syrie et en Egypte) (1787) تحفة من التحليل الدقيق، تتطوّي على الكثير من الحصافة فيما يتعلق بالأمور السياسيّة والاجتماعيّة، ولا تميّل إلى التتميّز بل تصرّف كلياً للاحظة الحقائق. كان فولنلي يعرف اللغات الشرقيّة، وكان علمه يدعو إلى الاحترام، لكن اهتمامه كان بالشّؤون المعاصرة. وقد ساهم فيما بعد إسهاماً مهماً في التخطيط للبعثة المصرية التي سوف ينتج عنها كتاب «وصف مصر» (Description de l'Egypte) الرائع، وهو مجموعة فريدة من الدراسات العميقـة الدقيقة الأخرى والجغرافية والديمغرافية والطبيـة والتكنولوجـية والسوسيـولوجـية (قبل أن يظهر هذا المصطلح). كان فولنلي على اطـلـاع واسـع في التـارـيخ الشرقيـ، لكنـه كان يرى أنـ أـفـضل طـرـيـقة لـفهمـه هيـ أنـ يـبـدـأ المرـء بـمـلاحـظـة الشرـقـ المـعاـصـرـ. وقد حـاـوـل تـشـيـط الـدـرـاسـة الـعـمـلـيـة لـلـغـة الـحـدـيـثـ الـعـرـبـيـة وـانـقـد الـعـلـمـاء الـذـيـن كـانـوا يـعـرـفـون الـكـثـيرـ عـنـ النـحـوـيـن الـعـرـبـ فيـ الـعـصـورـ الـوـسـطـىـ دونـ أـنـ يـسـطـيـعـوا التـفـاهـمـ معـ إـسـانـ عـرـبـيـ علىـ قـيـدـ الـحـيـاةـ.

على أن الاهتمام بالحاضر والاندفاع نحو محاولة فهم المسار الحقيقـيـ للأـشيـاء لا يـسـاعدـانـ عـلـى الـدـرـاسـات الـفـيـلـوـلـوـجـيـة الـبـحـثـيـةـ، لهذا فقد ذـبـلتـ هذهـ الـدـرـاسـات خـلـالـ الـقـرـنـ الثـامـنـ عـشـرـ بـأـكـملـهـ. ومعـ ذـلـكـ كانـ المـارـونـيـونـ مـثـلـ السـمـعـانـيـ (Assemanis) (14\*) فـيـ إـيطـالـياـ وـالـغـزـيرـيـ (Casiri) (15\*) فـيـ إـسـبـانـياـ يـصـنـفـونـ فـهـارـسـ الـمـخـطـوـطـاتـ الـعـرـبـيـةـ. وـقـامـ الـمـلـكـ لوـيسـ الـرـابـعـ عـشـرـ فـيـ 1700ـ وـمـارـيـاـ تـيرـيزـاـ فـيـ سـنـةـ 1754ـ بـتأـسـيـسـ بـعـضـ الـمـدارـسـ مـنـ أـجـلـ غـاـيـةـ عـمـلـيـةـ هـيـ تـدـرـيـبـ الـمـتـرـجـمـيـنـ. وـفـيـ الـهـنـدـ قـامـ وـيلـيـامـ جـونـزـ بـتـأـسـيـسـ أـوـلـ

جمعية شرقية هي جمعية البنغال الآسيوية. وكان هناك، في الأرضي الإسلامية، مجموعة من البريطانيين المهتمين باللغات والأدب الإسلامية الهندية الكلاسيكية على حد سواء. وفي سنة 1800 قامت شركة الهند الشرقية ولغایات عملية «بتأسيس كلية فورت ويليام Fort William College في كلكتا، وقد نشر وترجم تحت رعايتها، وغالباً على أيدي كتاب من أهل البلاد، الكثير من الأعمال الرئيسية الفارسية والعربية، بالإضافة إلى كتب وأعمال أخرى ذات طبيعة عملية. لقد كانوا يعتقدون وهم في الهند أن معرفة الشرق ضرورة أساسية، ولكن حوالي 1820 بدأ يسيطر اتجاه معاكس مت مركز حول الغرب، وأصبح يحكم على الاتجاه القديم بأنه غير ضروري. وفي 1835 قام اللورد ماكولي Lord Macaulay بتحويل النظام المدرسي الهندي بأكمله إلى النظام الإنجليزي<sup>(67)</sup>.

## 7- القرن التاسع عشر: نزعة التعلق بالغرائب (Exoticism) الإمبريالية، التخصص.

ظهرت في القرن التاسع عشر ثلاثة اتجاهات: شعور نفسي وإمبريالي بالتفوق الغربي مليء بالازدراز للحضارات الأخرى، وميل رومانسي إلى كل ما هو غريب يبتهج بالشريقي السحري الذي كان فقره المتزايد يعطي سحره مذاقاً خاصاً، وتحصص علمي انصب معظم اهتمامه على العصور الماضية. على أن هذه الاتجاهات الثلاثة كانت متكاملة فيما بينها أكثر منها متعارضة، وذلك بالرغم من أن المظاهر قد توحى بعكس ذلك.

لم ينشأ الميل إلى كل ما هو غريب من تغير في العلاقات بين الشرق والغرب، بل من التحول الداخلي الذي طرأ على حساسية الغرب التي أصبحت تتوجه إلى الغريب والعجيب، صحيح أن الشيء الأجنبي كان يبدو دائماً غريباً في الوقت نفسه، ولكن الوضع اختلف الآن إذ أصبح الناس يجدون المتعة في أكثر الأشياء غرابة. ومن هذا الميل استمدت مدرسة ما قبل الرومانسية الإنجليزية، التي عرف عنها إقبالها على ما يسمى بالشعر البدائي، وذلك الجو الذي تحكم في توجيه اهتمامات وليام جونز. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مدرسة «العاصرة والاندفاع» الألمانية Sturm und Drang التي ينتمي إليها هردر (Herder) (1744-1803). ولقد كان لدى هردر، من

جملة اهتماماته الأخرى، اهتمام عميق بالآداب الشرقية وأدت به دراسته التاريخية التركيبية إلى وضع الإسهام الإسلامي في المقام الأول، إذ كان العرب في نظره «معلمي أوروبا». لكن الرغبة في معرفة العوالم الغربية وفهمها كانت منذ زمن طويل وثيقة الاتصال بتلك النظرة الكلاسيكية العالمية التي كانت تميز أولئك الذين كانوا يبحثون قبل كل شيء في الشرق، كما في أماكن أخرى، عن الإنسان الذي يمثل جميع الأزمنة والأمكنة. فشعر غوته (Mahomet) الذي يمجد فيه محمدا، وخصوصاً «أشنودة محمد» (Goethe) (1774)، يفوق في شاعريته بما لا يقاس مؤلف فولتير (محمد) (1742)، ولكنه على أي حال أقل منه اصطباغاً باللون المحلي. وبعد أكثر منأربعين عاماً، في سنة 1819، كتب غوته الديوان الشرقي الغربي (West) (Ostlicher Diwan) برسائله الاشتراكية عشرة<sup>(16\*)</sup>، وبمقدمته التي تحمل دعوة إلى «الهجرة» إلى الشرق، حيث يستعيد الشاعر شبابه في ربيع الخضراء (Khidr-Chiser) وبشروجه وتعليقاته التي تدل على معرفة واسعة بالشرق. ورغم وضوحه المميز فقد شعر غوته بأنه مضطراً إلى الاعتذار لأن أصله الأوروبي الذي لا يمكن إخفاؤه قد ظهر فيما كتب، وأن لهجته الخاصة تدل على أنه أجنبي<sup>(68)</sup>. ولقد اشتطر المستشرق ميركس Merx حين صرحاً بأن الشرق الذي صوره غوته هو «من نسيج خياله، إذ إن حقيقة الأمر، كما قال ليختنبرغر H. Lichtenberger هي أنه «لم يكن يرغب في تصوير الشرق أو الغرب بل الإنسان كما وجده بإحساسه الحدسي، سواء في هذا أم في ذاك»<sup>(69)</sup> (انظر أيضاً حول غوته بوصفه واحداً من أسهموا في فهم الغرب للشرق على نحو أفضل في الفترة الرومانسية، الفصل السابع فيما بعد). إن الدراسات الشرقية التي شاعت مجدداً والتي بدلت بالفعل وكأنها عصر نهضة، زودت الرومانسيين بكنوز من المعلومات. ومع ذلك فإن جذور الاستشراق العلمي ترجع إلى اهتمامات حركة التتوير Enlightenment. وكان كل شخص في أوروبا يرغب في التعرف بطريقة وافية على لغات الشرق الأدنى وحضاراته يتوجه إلى مدرسة اللغات الشرقية الحية في باريس، التي أسستها حكومة المؤتمر الثوري (الكونفانسيون) في مارس 1795 بابيعاز في لانغليز (Langles). وقد أصر هذا الأخير بصورة خاصة على عنصر الفائدة العملية ولكنه أكد أيضاً ما يمكن أن تسهم به اللغات الشرقية في

تقديم الأدب والعلم<sup>(70)</sup>. ومن المفارقات أن يكون الرائد الكبير في هذا المجال هو سلفستر دو ساسي (Silvester de Sacy) وهو الملكي النزرعة Legitimist الجانسيني المذهب Jansenist الوضعي التفكير Positivist المتمسك بقيم الماضي، والذي كان مثلاً يتصور علوم اللغات Linguistics ضمن إطار روح مدرسة مجرد، كما تتجدد معالمها عن طريق «علم النحو العام» في إطار روح مدرسة بور روالي Port Royal<sup>(17\*)</sup>. وأصبح دوساسي أستاذ جميع المستشرقين الأوروبيين، وأصبحت باريس الكعبة التي يؤمها جميع الذين يرغبون في التخصص بدراسة الشرق الأدنى<sup>(71)</sup>. كان عالماً ضليعاً ومدققاً في فقه اللغة، وكان حذراً جداً في الوصول إلى النتائج وحريصاً على لا يطرح شيئاً لا تؤيده النصوص بوضوح. كما كان وضعياً: قبل ظهور الكلمة (في دنيا الفكر) وفرض على العالم الأوروبي بمن فيه من اختصاصيين الصرامة والدقة الفكرية التي هيأته لها نزعته الجانسنية Jansenism. وبقي أسلوبه في العمل حتى يومنا هذا هو الأسلوب نفسه الذي يتبعه عدد كبير من المستشرقين، كما أن الانتقادات التي توجه الآن إلى هذا المنهج المدقق الصارم قد استبانت في أيامه. فقد أغاظ ضيق الأفق الذي ولده هذا المنهج (وهو ليس بالنتيجة الحتمية له، إذ إن الكثريين من أقدر ممثلي الحركة وأكثربنهم كفاءة قد تجنبوا هذا الضيق)، أغاظ فولنلي (Volney) ثم رينان Renan من بعده. وكانت الصرامة العلمية تميل إلى أن تبقى مشاكل الماضي في معزل عن مشاكل العالم الراهن، الأمر الذي كان يعيق أحياناً فهم تلك المشاكل الماضية. كذلك كانت تؤدي في أحياناً كثيرة إلى القبول اللاشعوري بالأراء التي كانت شائعة في بيئتها. الواقع أن رفض الاستنتاجات المتسرعة عند تكوين مركب علمي قد يؤدي إلى لا أدرية agnosticism عقيمة، أو إلى قبول أيديولوجيات ضمنية على علاقاتها تحت تأثير سمعة أحد الباحثين البارزين. لكن هذا لم يكن إلا الوجه الآخر للصفات والميزات الخارقة التي لابد منها من أجل التقدم العلمي. والحق أن الشك الذي كان دوساسي وتلاميذه يقابلون به التركيبات والتعيميات البراقة والسهلة، بغض النظر عمما كان يؤدي إليه أحياناً من عدم إنصاف لبعض النظريات السليمة والمهمة، كان شرطاً ضرورياً لبناء تركيبات علوية جديدة على أساس سليم.

والشرط الثاني كان الانفصال النهائي عن الالاهوت وهو الأمر الذي

كان قد تحقق في إنجلترا وفرنسا في القرن الثامن عشر. فقد أدى تدريب الأدلة والترجمة في باريس وفيينا إلى تحرير التعليم من القيود اللاهوتية. كما أدى إلى تأسيس مدرسة باريس للغات الشرقية التي قامت في أوّل حماسة فرنسا الثورية فكانت في عهد سلفستر دوساسي النموذج لمؤسسة للاستشراق العلمي والعلمي. أما في البلاد الناطقة بالألمانية فكانت الجامعات لا تزال تحت سيطرة علماء اللاهوت، وكان لابد أن يمارس الاستشراق العلماني في أوّل الأمر هواه، كان على رأسهم عالم غزير الإنتاج هو جوزيف فون هامر بورغشتال J.Von Hammer Purgstall (1774-1856) لقد كانت تعوزه الدقة الفيلولوجية، لكن لم يكن يضاهيه أحد في نشر المعرفة بالشرق على نطاق شعبي، وقد أسس أول مجلة إخبارية للاستشراق في أوروبا «صندوق الكنوز الشرقية» Fundgruben des Orients (1809-1818)، التي كان يكتب فيها معظم المستشرقين الأوروبيين بالإضافة إلى بعض العلماء الشرقيين. وكان فون هامر يوزع اهتماماته بالتساوي بين الماضي والحاضر. إن اللجوء إلى الموضوعية وإلى العمل التخصصي الشاق كان ينسجم مع اتجاهات العصر العميق في وقت كان فيه البحث العلمي المتعمق في طور التنظيم، وفي مجتمع كانت الرأسمالية فيه تولد تطورا صناعيا لم يسبق له مثيل. وما نجاح تعاليم سلفستر دو ساسي في أوروبا غير انعكاس لهذا الاتجاه، مثثما هو الحال بالنسبة لازدهار المؤسسات المتخصصة. فقد أسست جمعية باريس الآسيوية Societe Asiatique de Paris في سنة 1821 وفي سنة 1823 أصدرت دوريتها تحت اسم «المجلة الآسيوية» Journal asiatique. وفي سنة 1834 ظهرت «مجلة الجمعية الآسيوية الملكية لبريطانيا العظمى وإيرلندا Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland» بعد أن تأسست الجمعية نفسها اعتبارا من 1823. وفي سنة 1839 حلّت مجلة منتظمة في صدورها هي مجلة الجمعية الآسيوية للبنغال J. of the As. Soc. of Bengal في الهند التي كانت مكان مجلة الأبحاث الآسيوية (Asiatic Researches) في الهند التي تصدّرها جماعة ويليام جونز. وفي سنة 1481 أصدر فرع بومباي مجلته الخاصة به. وشهد عام 1842 تأسيس الجمعية الشرقية الأمريكية التي كان لها دورها مجلتها الخاصة. وفي عام 1849 صدرت مجلة الجمعية الشرقية الألمانية Feitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft<sup>(18\*)</sup> في

لابيزينغ. وقد أصدرتها الجمعية الشرقية الألمانية التي تأسست قبل ذلك بعامين. وكانت الحركة التي أدخلت الثقافة الغربية إلى روسيا، منذ النصف الثاني للقرن الثامن عشر، قد أنتجت بعض الأعمال في حق الاستشراق. فمنذ عام 1804 توسيع تعليم اللغات الشرقية على المستوى الجامعي في خاركيف Kharkow والأهم من ذلك وصوله إلى قازان Kazan التي كانت تقع ضمن أراض إسلامية. وقد أدت السياسة الإسلامية الداخلية للدول الروسية إلى ازدياد سريع في أهمية هذا المركز في قازان<sup>(72)</sup>.

تلك هي أصول الاستشراق. وقد ظهرت كلمة «Orientalist» (مستشرق) في إنجلترا حوالي سنة 1779 وكلمة «Orientaliste» في فرنسا عام 1799. وأدرجت كلمة «Orientalisme» (الاستشراق) في قاموس الأكاديمية الفرنسية (Dic. de l'Academie Francaise) عام 1838. وأخذت فكرة إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق تلقى المزيد من التأييد. ولم يكن هنا ذلك حتى ذلك الوقت إخصائيون بأعداد تكفي لتأسيس مجالات أو جمعيات تهتم حسراً ببلد واحد أو بشعب واحد أو منطقة واحدة في الشرق. وبخلاف ذلك كان نطاق المجالات والجمعيات يمتد ليشمل عدة مجالات، وإن لم تحظ جميعها بدرجة العمق نفسها في البحث. لذا كان العالم «مستشرقاً». ومفهوم «الاستشراق» يشير إلى تعمق أكثر في الدراسة، ولكنه كان يدل أيضاً على الانسحاب والاعتكاف، (في جانب من جوانب المعرفة). وعلى حين أن الشرق والغرب كانوا في الأعمال التركيبية في القرن الثامن عشر يقفان جنباً إلى جنب كمظهرين لنظرة عالمية، فقد أدرك العلماء في الفترة التي نتحدث عنها أنه لا يمكن القيام بأي دراسة للشرق قبل القيام بدراسة سابقة للنصوص الأصلية التي تحتاج بدورها إلى معرفة عميقية باللغات الأصلية. وقد تبين، في ضوء المادة التي تجمعت، أن هذا العمل المسبق واسع جداً، ويقتضي تحقيق النصوص وترجمتها، وكذلك وضع المعاجم وكتب القواعد المخطل لها بطريقة علمية، وشرح التاريخ السردي. الخ... صحيح أن المتخصصين قد تكون لديهم أفكار عامة، ولكنهم يجب أن يبعدوها على قدر الإمكان عن عملهم العلمي. ولم يكن يتبقى لهم وقت كاف للاطلاع على الاتجاهات العلمية خارج نطاق اختصاصهم.

ولا شك في أن الاستشراق الأدبي والفنى قد ترعرع ونما نتيجة للأحداث

المتعلقة بالشرق الإسلامي، وخصوصاً «المأساة الشرقية» التي كانت من المشاكل العظمى في السياسة الأوروبيّة في القرن التاسع عشر. ومن الأمور ذات المغزى أن الحركة الرومانسية التي تسعى وراء كل ما هو غريب وجدت بدايتها في حرب استقلال اليونان التي جذبت بايرون (Byron)، (وقد توفى فيها عام 1824)، وكانت موضوعاً لأول لوحة تصوير استشرافية (مذبحة سيو لدولاكروا التي عرضت في نفس السنة) ... Le Massacre de Seio par de la croix (Victor Hugo) من الشعر الغنائي «الشرقيات» (Les Orientales)، (أول قصيدة فيها تعود إلى عام 1825) الصورة الرومانسية للشرق بجميع عناصرها الأساسية، تلك الصورة التي ازدهرت وبقيت مدة طويلة في خيال الجمهور: صخب في الألوان، ترف وضراوة وحشية، حرير وسرايا السلطان، رؤوس مقطوعة ونساء توضع في أكياس وتترمى في البوسفور، مراكب وسفن شراعية يرفرف عليها علم الهلال، استدارة القبب اللازوردية والمآذن البيضاء الملقة، وزراء ومحظيات وخصيّان، ينابيع باردة قرب أشجار النخيل، كفار (19\*) شقت حناجرهم، نساء أسيّرات يخضعن لشهوة المنتصر النهم. مثل هذه الصور الفنية بالألوان تقدم إشباعاً رخيصاً للفرائز المتأصلة والشهوات الخفية والمسؤولية والصادمة اللاشعورية للبورجوازية الماسلة، حسب ما كان الشاعر هاينه Heine قد اكتشف إذ ذاك. وحتى حين كان الغربيّون يذهبون إلى الشرق، كانت تلك هي الصورة التي يبحثون عنها، فينتقون ما يرونـه بعنادٍ ويتجاهلون كل ما لا ينسجم مع الصورة التي كانواـها سابقاً.

كذلك فإن هذه الصورة، التي تلوّنـت بالحساسية الأوروبيّة في مرحلة تطورها تلك، كانت تعكس وضعاً حقيقياً. ففي القرن التاسع عشر كان الشرق الإسلامي لا يزال عدواً ولكنه عدو محكوم عليه بالهزيمة. وكانت البلاد الشرقيّة أشبه بالشهدود المنهارين لماضٍ عريق. فقد كان المرء يستطع أن يستمتع بترف امتداحهم في الوقت الذي كان فيه السياسيون ورجال الأعمال يفعلون كل ما في وسعهم للإسراع في انهيارهم. ولم يكن إمكان صحوهم ولحاقهم بالعصر الحديث يثير أي حماسة. بل إنـهم قد يفقدون في خلال عملية تحديـthem نكهة الغرابة التي كانت مبعث سحرـهم. وعلى

حين أن الشرقي كان في العصور الوسطى يعتبر عدوا شرسا ولكنه مع ذلك من مستوى الرجل الغربي نفسه، وكان في عصر التویر في القرن الثامن عشر وفي ظل أيديولوجية الثورة الفرنسية الناشئة عنه، لا يزال يعد، خلف قناعه، إنسانا قبل كل شيء، فإنه قد أصبح الآن مخلوقا مختلفا، سجين خصوصيته، وموضوعا للثناء الذي يمن به عليه البعض. وهكذا ظهر مفهوم «الإنسان الإسلامي» (*Homo Islamicus*), وهو مفهوم لا يمكن القول إنه اخترى حتى الآن.

وقد أخذت النظرية القائلة بوجود حضارات مختلفة لكل منها تطورها في نطاقها المحدد لها، تلقى قبولا عاما. وفقا لهذه النظرية تكون كل حضارة قد وهبت طبيعة أساسية خاصة. ويفسر البحث عن هذه الطبيعة الأساسية الاتجاه المتزايد للعلماء نحو ترك دراسة الفترات الحديثة، والتخصص في العصور «الكلاسيكية» التي يفترض أن الحضارات قد أظهرت فيها «أنقى» خصائصها. وقد زاد في عمق هذا الاتجاه العلمان الإنسانيان اللذان كانا رائجين في القرن التاسع عشر وهما: تاريخ الأديان وعلم اللغة التاريخي المقارن. وقد أثار تاريخ الأديان الذي نشأ من جراء الصراع بين التعددية النسبية العلمانية وبين الاحتكار المسيحي للأفكار، أثار اهتماما كبيرا بدراسة الديانات الشرقية كبدائل للمسيحية في كل من الماضي والحاضر.

وأعطت مكتشفات علم اللغة التاريخي والمقارن اللغة، بل كل لغة معينة، دورا أساسيا، فأصبح يسود الاعتقاد بأن هوية الأمة تتعدد بلغتها وبخصائص هذه اللغة، وأدت النزعة التطورية في البيولوجيا، وكذلك ظهور علم الأنثروبولوجيا الطبيعية، إلى تركيز الاهتمام على تصنيف الأجناس العرقية. وكان ينظر إلى الأجناس العرقية في حد ذاتها كقوى أساسية ذات محصلة عالية جدا من الفاعلية. على أن التخصص المفرط كان من شأنه فقط أن يعيق، وبشكل متزايد، التقدير الصحيح لما أسهم به هذان العلمان. وهكذا لم يصل إلى المتخصصين في المجالات الأخرى إلا في أكثر أشكالهما ابتدالاً وآلية فحسب.

ورغم الكمية الهائلة من الوثائق والمعلومات المفصلة الدقيقة التي كان يجمعها الاختصاصيون، فقد كان هنالك تباين متزايد بين تيارين من المعرفة:

فمن جهة كانت معرفة المتخصصين عميقية لكنها مركزة على نظرية ثقافية كلية اختفت الآن في ذاتها، وإن كان قد ظل يعزى إليها تأثير ثابت خفي. وكان هذا التأثير يستقي اتجاهه من الأفكار العامة للعصر التي كانت تقدم معطيات تاريخ الأديان وعلم اللغة التاريخي والأنثروبولوجيا الطبيعية في شكل قريب إلى الأذهان العادية، ينطوي على تضخيم لقوته تأثير الدين واللغة والعرق إلى حد هائل. ومن جهة أخرى فقد كانت مشاكل الحياة المعاصرة الفعلية في تلك المجتمعات تعتبر موضوعاً وضعيّاً يحسن تركه للملاحظة العملية للتجار والرجال والدبلوماسيين والاقتصاديين. وبينما حاولت المعرفة النظرية في القرن الثامن عشر أن تساعد الإنسان المشغول في الميدان العملي على فهم الحاضر، فإنه يمكن القول بصورة عامة إن العلماء في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، في المناسبات النادرة التي كانوا يتدخلون فيها في هذا المجال (العملي)، كان ضررهم يزيد على نفعهم، وذلك لتأثيرهم بالأحكام المفرضة الشائعة لا بالعلم.

وهناك صورة أخرى تفتقر إلى التنظيم، وتتضرر إلى بلاد الشرق الإسلامي باعتبارها مجتمعات متطرفة قادرة على التقدم، إذا ما توافرت الشروط الملائمة، وهذه الصور تمثل أساساً لدى رجال السياسة والفنين والاقتصاديين حينما كانت الظروف ملائمة نوعاً ما. فهكذا كان الحال في مصر محمد علي التي أثارت بعض الحماسة في فرنسا بقدر ما كانت سياستها مناهضة للبريطانيين.

ومن المفارقات أن الحركة الجمالية التي تنزع إلى كل ما هو غريب (الغرائية)، والتي أغرت معظم أتباعها في الحنين إلى الماضي وفي الخوف من التحديد الأوروبي، قد جعلت غيرهم ينزعون، بسبب اهتمامهم المخلص والعاطفي بالبلاد المعنية، إلى تشجيع تقدم هذه البلاد، وبالتالي إلى إبداء المزيد من الاهتمام بالحركات التي كانت تتشط هناك. ولكن هنا أيضاً افترقت الطرق، وكانت هناك سبل كثيرة متوافرة، وتتراوح بين تصور حدوث التطور المرغوب فيه تحت رعاية الموطن الأوروبي لهذه النزعة الغرائية (ليوتي)، L. Massenion، T.E. Lawrence، إل. ماسينيون، ت. إيه. لورنس في أول الأمر، مروراً بجميع المواقف المتوسطة الممكنة، ومع تغيرات في الموقف ضمن فترة حياة الإنسان الواحد. ولقد أدى تأثير الآراء المقبولة

بصورة عامة في ذلك العصر إلى إحداث انعطاف مختلف للأفكار. فقد قدم و. س. بانت في مخططاته الهدافة إلى إحياء الإسلام والعالم العربي عن طريق العودة الجزئية والمعدلة، إلى الأشكال السائدة في العصور الوسطى-قدم مادة مهمة أخذها فيما بعد المنظرون الأوائل للقومية الإسلامية والعربية وتمثوها وتبناها<sup>(20\*)</sup>.

ولقد كانت الظاهرة التي لعبت الدور الأكبر في تحديد طبيعة النظرية الأوروبيية إلى الشرق وخصوصاً بعد منتصف القرن التاسع عشر، هي الإمبريالية (انظر من أجل الخلفية السابقة لهذا الاتجاه التاريخي، الفصل الرابع فيما بعد). كان التفوق الأوروبي من النواحي الاقتصادية والفنية والعسكرية والسياسية والثقافية طاغياً في الوقت الذي كان فيه الشرق يغرق في التخلف. وأصبحت إيران والإمبراطورية العثمانية، عملياً، محميتين أوروبيتين، بينما كان نظام الاستعمار المباشر ينتشر في أواسط آسيا المصالحة الروس، وفي المغرب والشرق العثماني لمصلحة البريطانيين والفرنسيين والإيطاليين، وخصوصاً بعد سنة 1881 حين احتلت مصر وتونس. وكان من المحتم أن يؤدي هذا كله إلى تشجيع التمركز حول الذات، وهو صفة طبيعية في الأوروبيين، كانت موجودة دائماً، ولكنها اتخذت الآن صبغة تتسم بالازدراء الواضح للآخرين. كانت الرؤية اللاشعورية للأمور في القرن الثامن عشر من وجهة النظر الأوروبيية، والتي كانت توجهها الأيديولوجية العالمية للعصر، تتحترم غير الأوروبيين وتحترم ثقافاتهم وكانت تجد، بحق، في تطورهم التاريخي وفي التكوين المعاصر لمجتمعاتهم خصائص إنسانية عامة. وكانت تعزو إليهم، بسذاجة غير نقدية، نفس أسس الحضارة الأوروبية مع فروق نوعية سطحية جداً فحسب. أما التمركز الأوروبي حول الذات في القرن التاسع عشر، ذلك التمركز الوعي والنظري، فقد ارتكب خطأ عكسياً: كان يفترض وجود صفات نوعية خاصة لا يمكن تخطيها وعلى جميع المستويات (الدى الشرقي)، وكان يتتجاهل الخصائص أو الدوافع العالمية أو ينكرها. وفضلاً عن ذلك فإن الشرقيين أنفسهم أخذوا في بعض الحالات يتبنون النموذج الأوروبي، ابتداءً من مظاهره الأكثر سطحية، وفي حالات أخرى كانوا يرفضون هذا النموذج كلية ويتمسكون بأقدام القيم في ثقافتهم، رغم أن هذه القيم كثيراً ما كانت قد جددت من الداخل. وأخذ العلماء يقومون

بدراسات متزايدة العدد ومتزايدة العمق والتخصص للعصور الكلاسيكية ولأكثر الأشياء صلة بثقافة تلك العصور. وكانوا يلاحظون بنشوة مفهومية الدوافع، جميع الدلائل التي تشير إلى تأثيرها الثابت في العصر الحاضر، وكثيراً ما كانوا بصورة شعورية أو لأشعورية، يتذذبون من سمعتهم العلمية الدليل المؤيد لصحة هذه الطريقة في عرض الأمور»<sup>(73)</sup>.

وقد شجع الوضع المهيمن الذي وجد العالم الإسلامي نفسه فيه، المبشرين المسيحيين وفتح لهم طرقاً جديدة. ففي إطار الميلول الإنسانية الطبيعية، بل وحسب الأفكار العامة للعلم العصري في ذلك الحين، عزا المبشرون نجاحات الأمم الأوروبيّة إلى الدين المسيحي، مثثماً عزراً إخفاق العالم الإسلامي إلى الإسلام. فصورت المسيحية على أنها بطبعتها ملائمة للتقدم، وُقرن الإسلام بالركود الثقافي والتخلف. وأصبح الهجوم على الإسلام على أشد ما يمكن. وبعثت حجج العصور الوسطى بعد أن أضيفت إليها زخارف عصرية، وصورت الجماعات الدينية الإسلامية (انظر الفصل الثامن حول أصول هذه الجماعات) بصورة خاصة على أنها شبكة من التنظيمات الخطرة يغذيها حقد بربيري على الحضارة<sup>(74)</sup>. ومن المفارقات ذات المغزى أن نتائج مماثلة كانت قد ظهرت عند مفكرين معادين للأكليروس من أمثال فولتير وغيره الذين مجدوا فضائل الهيلينية باعتبارها حضارة قامت على حرية الروح وعلى عبادة العقل والجمال، وكانت ينبوع العظمة الأوروبيّة، بعكس الروح السامية التي أدت إلى التحجر المتعصب والجمود المذهبي المدرسي، وإلى الرجعية العتيقة والقدرة المتطرفة واحتقار الفنون التشكيلية. وإلى تلك الروح الأخيرة كانوا يعزون كل ما يرتبط بها من أخطاء لدى اليهودية والمسيحية والإسلام<sup>(75)</sup>.

كانت حركة الجامعة الإسلاميّة Pan-Islamism هي الغول المرعب في ذلك العصر، على نفس الطريقة وفي نفس الزمن اللذين انتشر الرعب فيهما من «الخطر الأصفر». فكانت كل ظاهرة مناهضة للإمبريالية، حتى ولو كان مبعثها مشاعر محلية خالصة، تعزى إلى تلك الحركة الإسلاميّة: وكانت الكلمة نفسها توحّي بالتلطّع الإسلامي للسيطرة وبأيديولوجية عدوانية، وبمؤامرة على نطاق عالمي. وبفضل الصحافة والأدب الشعبيين وكتب الأطفال، أخذت هذه النظرة تتسرّب إلى عقول الجماهير الغفيرة من

الأوروبيين، ولم تخل من تأثير في العلماء أنفسهم وخصوصاً حين كانوا ينبرون لتقديم النصح إلى أولئك الذين كانوا يوجهون سياسات الحكومات الاستعمارية. أما أولئك العلماء الذين اهتموا كثيراً بالدراسات المعاصرة، من أمثال سنووك هوركرونييه Snouck Hurgronye أو سي. هو. بيكر C.H. Becker والذين كانت فكرة الجامعة الإسلامية تشغل اهتمامهم، فإنهم في تحليلاتهم التي كان تتصف بدرجات متفاوتة من الدقة، كانوا يميلون لأن يروا فيها حركة رجعية<sup>(76)</sup>. ومع أنهم لم يكونوا يؤمنون بجميع الأساطير الشائعة حول هذا الموضوع، فإنهم كانوا يميلون إلى أن يضفوا على هذه الحركة، التي كانت تتآل في الواقع من عدة اتجاهات مهلهلة شديدة التشعب، وحدة وتنظيمها يفوقان ما كان موجوداً فيها بالفعل.

غير أن معظم المتخصصين لم يهتموا بهذه القضية، واكتفوا بتبني الآراء الشائعة في عصرهم كلما اضطروا لمعالجة أمور خارج فروع معرفتهم. فاختصاصاتهم هذه لم تتطور إلا ببطء في روحها ومناهجها. وبقي التحيز للفيلولوجيا يؤثر تأثيراً لا ينكر في الدراسات الشرقية. وترامست مواد البحث، وازدادت مناهج الدراسة دقة، وأصبحت الصلات بين العلماء أكثر تعددًا وتنظيمًا، وخصوصاً على الصعيد الدولي، وذلك بفضل الاتصالات التي تجري في المؤتمرات الدولية للمستشرقين، التي عقد أولها في باريس عام 1873. أما تحليل المجتمعات والثقافات والأفكار فلم يتقدم إلا بنتيجة تفهم بعض العلماء البارزين له.

ولم يؤد الظهور البطيء للعلوم الاجتماعية إلا إلى تغيير بسيط في هذه الصورة فكان علم الاجتماع وعلم النفس وعلم السكان والاقتصاد السياسي، علوماً غير معروفة لدى معظم المتخصصين في الشرق الإسلامي، حيث إنهم لم يكونوا يدركون فوائد تلك العلوم لدراساتهم. وصحيح أن علماء الاجتماع المبكرین اعتبروا العالم الإسلامي داخلاً ضمن دائرة اهتمامهم في جملة العالم الأخرى، لكنهم إنما كانوا يعنون بذلك العالم الإسلامي الكلاسيكي أو العادات والتقاليد القديمة للعالم الإسلامي الحديث. وكان علماء الاجتماع العام يستقون معرفتهم من المتخصصين بالدراسات الإسلامية، وكانوا يحجمون، بدافع الحذر المشكور، عن التوغل في مجالات لا يعرفون عنها إلا القليل. وكانت إثنوغرافية الشعوب الإسلامية هي الميدان الذي

تركت فيه العلوم الجديدة والنشطة أكبر الأثر، وأسفرت عن أعمال رائعة مثل عمل إيه. دوتيه E. Doute (مثلاً كتاب «السحر والدين في شمال أفريقيا» Magic et Religion dans l'Afrique du Nord) (1908) وإيه. وسترمارك E. Westermarck (مثلاً «طقوس الزواج في المغرب 1914» Marriage Ceremonies in Morocco) كان من جراء عدم وجود نموذج نظري مفصل للبنية الاجتماعية وتطورها، إذ بقي التاريخ، في حقل الاستشراق وغيره، في مستوى العلم الوصفي البخت. إلا أنه كان قد اكتسب نفحة جديدة من الحياة بفضل الدقة النقدية التي أدخلها ب. ج. نيبوهر B.G. Niebuhr (ابن كارتيسن نيبوهر الرحال الذي زار البلاد العربية) وليوبولد فون رانكه<sup>(21)</sup> L. Von Ranke في تحليل المصادر. وتبع هذا النمط مؤرخون مستشرقون من أمثال ج. فيل. G. Weil و أ. شبرنجر A. Sprenger و ر. دوزي R. Dozy و م. أماري<sup>(22)</sup> M. Amari فقد كانوا يتখون الدقة في تحري الواقع، وكانوا من حيث المبدأ ذوي عقول واسعة الأفق فيما يتعلق بطبيعة العوامل التاريخية التي ينبغي الرجوع إليها، لكنهم في الواقع كانوا متأثرين بالأفكار الشائعة في عصرهم والمتعلقة بهم تطور الأحداث. وهكذا كان شبرنجر (الذي راجع تاريخ الرسول (ص) بطريقته النقدية في كتاب «حياة وتعاليم محمد». Das Leben und die Hegelianische Lehre des Mohammed) متأثراً بالمفهوم الهيجيلي وكان ألفريد فون كريمر<sup>(23)</sup> A. Von Kremer (1828-1889) دون شك أول مختص يرى تاريخ الإسلام ككل موحد. وكان عرضه لهذا التاريخ مبنياً على المبدأ القائل بتأثير الأفكار السائدة في كل عصر والتي تقدم «المفتاح لفهم النظام الديني الاجتماعي للإسلام»<sup>(77)</sup>. وبقي معظم العلماء المختصين مرتبطين بفكرة، ضمنية في أغلب الأحيان، هي سيطرة العامل الديني والروحي. ولم يكن لمدرسة المؤرخين الفرنسيين بين 1820 و 1850 الذين كانوا يقيمون تحليلهم التاريحي على العوامل الديناميكية الداخلية للصراعات بين الفئات الاجتماعية أي تأثير في حقل الاستشراق. ففي هذا الحقل الأخير كانت الصراعات توصف بأنها صراعات بين «الأجناس العرقية» وصراعات بين الأديان. وهكذا كانت الحركة الشيعية تفسر عادة كرد فعل للروح الفارسية الآرية ضد الإسلام السامي.

على أن الفيلولوجي هـ. غريم (H. Grimme) قد تأثر بالصراعات

الاجتماعية في عصره، فكان أول من بحث في كتابه «محمد» (Mohammed) (1892-1895) تأثير العوامل الاجتماعية في حياة محمد ولكن بصورة مقتضبة جداً بالطبع. وقد بين اللاهوتي ج. فلهاوزن (J. Wellhausen) الذي نال شهرة من خلال أفكاره المتعلقة بنقد الكتاب المقدس وتاريخ إسرائيل القديمة، في كتابه: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام - Die Religiosen Politischen Oppositionen in alten Islam (24\*) (1901)، أن ظهور الفرق الدينية في صدر الإسلام إنما يدل على ديناميكية الصراعات السياسية والاجتماعية. وقد شارك ه. بيكر (25\*) على الطريق نفسه في كتابه «دراسات إسلامية» (Islamstudien) (1924-1932)، وذهب لـ كايتاني (I. Caetani) إلى أبعد من ذلك في الرجوع إلى العوامل الاقتصادية (مثلاً في كتابه «دراسة في التاريخ الشرقي» Studia di storia Orientale (1914)). وهذا ظهر في بداية القرن العشرين، بتأثير اهتمامات العصر، نوع من الاتجاه للشك في فلسفة العصر الوضعية التأفيقية (26\*)، دون الاستعاضة عنها بتحليل نظري عام للبنية الاجتماعية والعوامل الديناميكية الاجتماعية، وإنما كان يكتفي فيها بنقل العوامل السائدة في العالم الأوروبي المعاصر وتأكيدها. وكانت استجابة القسم الأكبر من المختصين هي التشكك في هذه المحاولات التي كان بعضها مبالغ فيها وعرضة للنقد، وهكذا ظلوا «لا أدريين» بشكل حذر.

## 8- العصبية العرقية الأوروبية تهتز:

في هذا المجال كما في غيره أدت حرب 1914-1918 إلى زعزعة ثقة الحضارة الأوروبية بنفسها من حيث إيمانها بالتقدم غير المحدود في الاتجاه الذي كانت تسير فيه، وبذا تزعزع التعصب العرقي الأوروبي. ولقد دلت الثورة العربية في الشرق وحركة أتاتورك في تركيا وتحلص الأمم المختلفة من نير الإمبراطورية الروسية القديمة وثورات الهند وإندونيسيا وغير ذلك من البلدان- وجميعها كانت تسير على غرار ثورة تركيا الفتاة والثورة الإيرانية في الفترة ما بين 1908 و 1914- دلت هذه الثورات على أن السيطرة الأوروبية يمكن أن تصبح موضع الشك. وقد نشر أو. شبنجلر (O. Spengler) بعيد الحرب كتابه المذهل «تدحر الغرب» (Untergang der Abendlandes) (1918)

(1922). وكتب لوتروب ستودارد الأمريكي (Lothrop Stoddard) كتاباً حول موضوع محدد هو «تصاعد مد اللون ضد التفوق العالمي للبيض» The Rising Tide of color against white world supremacy (1920).

ونشر الكاتب نفسه كتاباً بعنوان ذي مغزى «العالم الجديد للإسلام» The New World of Islam (1921). كان هذا الخبر في الشؤون العامة، وهو غير متخصص، واسع الاطلاع. فدون أن ينكر وجهة نظره العرقية أظهر أن تغيرات عميقة أخذت تكُون «شرقاً جديداً غرباً» هو إلى حد كبير نتيجة للتأثيرات الغربية. وكانت الصورة الجديدة التي رسمها هي من حيث الأساس صورة عالم يدور حول نواة غامضة، مختلفة أساساً، عدوانية، منفرة إلى حد ما، قوامها جهل ووحشية لا يكاد يقدر على كبح جماحهما دين أو عرف أو نخبة مستبررة قليلة. لكنه أفسح في المجال أيضاً لعوامل عالمية مثل الصراع ضد التدخل الأجنبي. وقد ظلت تلك النظرة إلى الأمور، بصورة تقريبية، هي نظرة الجمهور الأوروبي والأمريكي، فيما عدا أن التأكيد لدى الجمهور كان بالأحرى على العامل الأول وهو الوحشية الكامنة وغير المكبوحة، والتعصب الذي أطلق له العنوان لمواجهة الدفع الحضاري الآتي من الغرب. كان لابد لعملية الهدم هذه من أن تظهر آثارها. فنجد في شخصية ت. إ. لورنس (T.E. Lawrence) وأعماله مثلاً مثيراً للتتصادم بين النزعية الرومانسية الغرائبية وبين واقع يدرك تجريبياً في جوانبه العالمية، وإن كان قد ظل يصبح بالأوهام السحرية ذات اللون المحلي. وكانت النزعية الغرائبية تؤدي في بعض الأحيان إلى فهم أعمق للأمني المحلي، كما هو الحال بالنسبة لتلاميذ بيير لوتي<sup>(27)</sup> P. Loti المحبين للأتراك. إلا أن المناهضين للاستعمار كانوا فيأغلب الأحيان ذوي نزعية عالمية، لا يهتمون كثيراً بالماضي أو بالخصائص المميزة للحاضر، التي كانوا يعدونها من آثار ماض بربري من الأفضل تدميره. وكان الاتجاه الذي أدت إليه النزعية الغرائبية هو أنها دفعت رجال السياسة الاستعماريين إلى محاولة الحفاظ على الأشكال القديمة وإلى السعي لإيجاد حلفاء لهم بين المحافظين من أهل البلاد الأصليين، وإلى أن ينددوا بالمتقنين الوطنيين-سواء كانوا مصلحين أم ثوريين، اشتراكيين أم غير اشتراكيين- باعتبارهم مجرد مقلدين باهتين لأوروبا، وتدعفهم أفكار مجردة وغير مهضومة إلى هدم تراثهم الخاص.

ويمكن القول إن ذلك كان أيضاً حكم الجمهور بصورة عامة. وهكذا كانت النزعة إلى التحديث تعد عنصراً رائفاً وخيانة للفردية والخصوصية. وضمن هذه الفئة نفسها يمكننا أن نضع رأي عبد الأسرار الذين حاولوا العثور في الشرق الإسلامي، وكذلك في الشرق البوذى، على نمط لحياة الحكمة، وعلى صلات مباشرة بالحقائق التي تعلو على الإحساسات المادية، وعلى أسرار السلف التي توارثتها سلسلة طويلة من المربيين والصالحين. وبدلًا من أن يروا في الطرق الصوفية الإسلامية (كما كان يرى غيرهم) نفحات شيطانية، فإنهم رأوا فيها خلايا ينتقل من خلالها تراث الحكمة الإلهية الصوفية الموروث عن الأسلاف. بل إن بعضهم، مثل رونييه جينون (R. Guénon) (1886-1951)، اعتنق الإسلام ومات على أرض إسلامية<sup>(28\*)</sup>. ولقد أتاح هذا الاتجاه الروحي، في أوروبا وأمريكا، وهذه الرؤية الخيالية لإسلام تكتفه الأسرار، أتاحت نجاح عدد من الفرق التي استمدت بدرجات متفاوتة من الإسلام، بل حتى من الإسلام السنّي الحنيف ومن عقيدة كالبهائية<sup>(29\*)</sup>. هذا إذا تغاضينا عن مختلف أنواع المفاهيم الخاطئة التي اكتفت هذه الفرق.

ولقد أدت موجة مناهضة الاستعمار العارمة إلى إحداث تغيير في النظرة إلى العالم الإسلامي لدى أوساط ضيقة لكنها واسعة النفوذ في المجتمع الغربي. فالحركة الاستقلالية التي كان يمثلها في وجهها القومي البحث المسلمين الذين ينتمون إلى الطبقات العليا، والذين رغبوا في اقتباس الأساليب الغربية من أجل الحصول على الميزات الديناميكية الفعالة التي يتسم بها الاقتصاد الحر، أثارت الكثير من التعاطف في الأوساط الحكومية والاقتصادية الغربية. ففي عام 1945 ألفت الكاتبة الإنجليزية فرييا ستارك (Freya Stark) كتاباً بعنوان ذي مغزى (الشرق هو الغرب) (East is West) أهدته «لإخوانها الأفندية الصغار»، وفيه كانت تتخذ وجهة نظر مضادة لموقف كيبلنگ Kipling<sup>(30\*)</sup> الإمبريالي والذي لم يكن يفهمه من الشرق إلا عنصر الغرابة فيه. فهي قد اعتبرت الإسلام ديناً كفирه، ورأى أنه إذا كان يعطي أتباعه الأسباب الروحية للحياة فإن ذلك لا يعني أنه يعيق نشاطاتهم الاقتصادية ويمكن أن يستفاد منه كسد يقف في وجه تخريب الأيديولوجية الشيوعية الملحدة.

أما أيديولوجية اليسار المناهضة للاستعمار فقد سارت في منحى مختلف كل الاختلاف. ذلك لأن نزعتها العالمية التي استقتها من جذورها الليبرالية أو الاشتراكية تحولت إلى اتجاه عكسي، وانتهت إلى الاعتراف بالفردية، بل حتى إلى تمجيدها. ومنذ ذلك الحينأخذت القيم المتممية إلى الشعوب التي كانت مستعمرة في السابق، تلقى منها كل إطراء، وذلك حتى في الحالات التي كان فيها أصحاب هذه الأيديولوجية اليسارية يجدون في تلك القيم الموروثة-نتيجة لسوء تفسير مفهوم تماماً-نفس القيم التي كانت تبعث الحياة في المجتمعات الأوروبيّة المعنية، مع اختلافات تفصيلية في الشكل فحسب. فقد ظهر الإسلام لبعض أولئك الذين كانوا ملتزمين بعمق بهذا الاتجاه على أنه في جوهره عامل «تقدمي» بطبعته، بل اعتنق بعضهم ذلك الدين الإسلامي.

كان هذا الاتجاه بارزاً بصورة خاصة لدى جماعة من الكاثوليك اليساريين وعلى رأسهم لوبي ماسينيون<sup>(31\*)</sup> (L. Massignon) وهو من كبار العلماء المتخصصين الفرنسيين. كان مشبعاً بالنظرية الصوفية للتاريخ، وتضرب جذوره بعمق في التقاليد المسيحية العلمانية بما فيها من تقان نحو الفقراء والبساطاء، فسار إلى آخر الشوط في ذلك الاتجاه الذي كان كامناً في مسيحية العصور الحديثة، والذي كان أقوى وأوضح ممثليه ينتمون إلى الكنيسة الكاثوليكية. ذلك لأن خطر الإلحاد وإعادة النظر في وجهات النظر التقليدية المسؤولة عن تخلي الجماهير عن المسيحية، والعودة إلى القيم الأساسية والأصلية للدين المسيحي، كل ذلك أدى إلى الشعور بالوحدة مع الديانات الأخرى وليس إلى العداء نحوها. ومع أن الحركة المسكونية لم تتنازل عن موقفها بأنها المالكة الوحيدة للحقيقة كلها، وأنه يتوجب عليها أن تجلب الضالين إليها، فقد تخلت عن ممارسة الضغط الزائد في المجال الروحي واعترفت بأن أصحاب العقائد الأخرى شركاء في الحوار، ويمكن أن يتحولوا إلى حلفاء، وأنهم أناس طيبون متعلقون بقيم جديرة بالاحترام. لم يعودوا بالنسبة إليها أعداء يجب تحطيمهم.

وفي أكتوبر 1965 أشاد مجلس الفاتيكان المسكوني «بالحقائق» التي جاء بها الإسلام والتي تتعلق بالله وقدرته ويسوع ومريم والأنبياء والمرسلين. وبينما كان الاعتقاد سائداً في العصور الوسطى بأن تلك «الحقائق» كانت

أقنعة استطاع الدجل الإسلامي أن ينفذ من خلفها، فقد أصبح الناس يسلّمون بأن «الأخطاء الإسلامية» ضئيلة في الأهمية بالقياس إلى الرسالة التوحيدية المهمة التي يحملها الإسلام.

هذه الثورة في التفكير جعلت التقييم المسيحي «محمد» (ص) مسألة حساسة. فلم يعد بإمكانهم الرزعم (الكاذب) بأنه «محتاب شيطاني»، كما كان عليه الحال في العصور الوسطى... وفي الوقت الذي نجد فيه معظم المفكرين المسيحيين الذين يهتمون بالمشكلة يعلقون الحكم بحذر، فإننا نجد بعض الكاثوليك المتخصصين بالإسلام يعتبرونه «عقبريا دينيا». بل يذهب بعضهم الآخر أبعد من ذلك، فأصبحوا يتساءلون عما إذا لم يكن بالإمكان اعتباره، بطريقة ما، نبياً حقيقياً، ما دام القديس توما الأكوني St. Thomas Aquinas يقول بالنبوة التوجيهية<sup>(32)</sup> التي لا تعني بالضرورة العصمة والكمال<sup>(78)</sup>. وعلى غرار ماسينيون أُعجب بعض المسيحيين بالقيمة الروحية للتجارب الدينية الإسلامية، وأزعجتهم مواقف الظلم التاريخية التي وقفتها شعوبهم من الإسلام، كدين وكمجموعة من الشعوب التي تعرضت في الآونة الأخيرة للمذلة والاحتقار. لذا فقد توصلوا إلى آراء يمكن أن تبرر التهمة التي وجهها إليهم الفاضبون من المؤيدين لنقاء الكنيسة، وهي تهمة النزعة التوفيقية و «الهرطقة الإسلامية».

بهذه الطريقة نجد أن اليسار المناهض للاستعمار، سواء كان مسيحياً أم لا، يذهب في كثير من الأحيان إلى حد مباركة الإسلام والأيديولوجيات المعاصرة للعالم الإسلامي وبذلك يكون قد انتقل من النقيض إلى التقييض. ويذهب مؤرخ مثل نورمان دانييل (Norman Daniel) إلى حد النظر إلى أي انتقادات لما وصف النبي الأخلاقية على أنها من بين المفاهيم المشربة بروح العصور الوسطى أو الإمبريالية، ويتهم بهذه الاتجاهات ذاتها أي عرض للإسلام وخصائصه يقوم على أساس النظر إليه من خلال الآلية العادلة للتاريخ الإنساني. وهكذا تحول الفهم إلى دفاع صرف. أما العلماء المختصون، فقد انقسموا بين اللامبالاة من جهة وبين مختلف درجات الرأي من جهة أخرى.

إن تأثير المشاكل الجديدة التي أثارتها العلوم الاجتماعية قد أخذ الآن يمتد إلى الدراسات الشرقية. وأخذت أعداد متزايدة على الدوام من

المختصين، سواء منهم المهتمون بالعالم الإسلامي في العصور الوسطى، أو في فترات لاحقة، تعالج المسألة من الزاوية السوسيولوجية<sup>(79)</sup>. وأخيراً أخذ العديد من العلماء يعالجون التاريخ الاقتصادي والتاريخ الاجتماعي (لإسلام) بعد أن كانا مهملين مدة طويلة<sup>(80)</sup>. ونجد الجهود تبذل في ميادين الدراسات الإسلامية بأكملها من أجل تجاوز البحث الفيلولوجي الصرف للوصول، جزئياً على الأقل، إلى تركيبات لا تقوم كما في السابق على مفاهيم عادية شائعة، أو على تعليمات فلسفية، بل على النتائج التي توصل إليها العلماء العاملون في بعض المجالات المختارة من مجالات الظواهر الاجتماعية: وبين هؤلاء مؤرخون يدرسون بعض المجموعات المترابطة من الظواهر، وديموغرافيون وعلماء اقتصاد وعلماء اجتماع... الخ.

وفي الوقت نفسه كثرت الاتصالات مع العلماء من أبناء البلدان الإسلامية. وكانت العقبة الرئيسية لفترة طويلة تكمن في قلة عدد المختصين الذين استطاعوا التخلص من أساليب العصور الوسطى في التفكير والدراسة. ففي الماضي كان الأشخاص المشاركون في هذه الميادين (من أبناء البلدان الإسلامية) مجرد رواة يقدمون مواد يتعين على الباحث الأوروبي أن يعيد تمحيصها من جديد. وكانت العقبات الاجتماعية التي تعيق تنظيم فرق متخصصة بحق، تعود في جزء منها إلى الوضع الاستعماري للشرق الإسلامي وتعود في جزء آخر إلى التقاليد الاجتماعية والثقافية<sup>(81)</sup>. ولم يكن التغلب على هذه العقبات إلا جزئياً، ولكن ظهرت عقبات أخرى، ترجع بصورة أساسية إلى حدة الخيارات الأيديولوجية المحدودة المتاحة للعالم الإسلامي، في وقت ساد فيه الصراع الممرين ضد آثار ومخلفات السيطرة الأوروبية. وفي مثل هذه الأوقات ينشط التطرف الأيديولوجي الذي يجعل بدوره الدراسة الموضوعية صعبة. وهذا التطرف كثيراً ما يصد العلماء الأوروبيين لأنهم لا يعرفون دائماً دوافعه، مثلاً أنهم يتغاضون أيضاً عن المكونات الأيديولوجية لأحكامهم. ولكن العقبة خطيرة رغم أنه من الممكن التغلب عليها بسهولة في البحث العلمي الذي ينصب على نقاط معينة واضحة في العالم<sup>(82)</sup>.

وهناك اتجاه عام واضح جداً يقوم على الاهتمام أكثر من ذي قبل بما كان يسمى بازدراء «بفترات الانحطاط». فقد ظهرت نظرة «سلفية» ثقافية

تؤكد على الأهمية القصوى للدين و «العرق»، وتعترف بوجود واستمرارية نمذج «نقى» لكل حضارة، وهذه النظرة أدت إلى إعطاء أهمية كبيرة لدراسة العصور الوسطى الإسلامية. كذلك فإن تأثير البحث الاقتصادي والاجتماعي، والاتجاه السوسيولوجي الجديد، والاحتكاك مع علماء الاقتصاد وعلماء السكان والأنثروبولوجيين، أدى إلى إبداء اهتمام مماثل بدراسة العصور القردية، وهي دراسة يشجع عليها وجود كمية أوفر بكثير من الوثائق. فقد لوحظ مثلاً أن الإمبراطورية العثمانية وفارس الصفوية وإمبراطورية المغول العظيمة تمثل الإسلام في أوج قوته<sup>(83)</sup>. بل إن عهد الاتصالات الوثيقة مع الغرب وعهد ولادة الأيديولوجيات الحديثة يخلقان مشاكل لا يمكن أن تعد، برغم حداثتها، تافهة أو جديرة بالتجاهل.

لقد أصبح الرأي المتعدد عليه الآن، في هذه الناحية كما في العلوم الاجتماعية الأخرى، هو أنه يجب تحديد المشاكل ومناقشتها وإلقاء الضوء عليها بكل طريقة ممكنة. وهذا يستدعي تسييقاً وتوفيقاً بين مختلف العلوم مع استبعاد أي تسلسل متدرج مصطنع بين علوم رفيعة وأخرى وضيعة. وفي الوقت ذاته فإن الاتجاه إلى جمع المعلومات وموازنتها وتصنيفها وعرضها على النحو الأفضل، وهو اتجاه لم يكن يقتصر على هذا الميدان وحده، أخذ يفسح في المجال للاتجاه نحو المناقشة العقلانية للمشاكل. ولكل من الاتجاهين نواحيه الحسنة والسيئة. ذلك لأن السعي الدؤوب إلى الكمال، الذي كان يؤدي أحياناً إلى تضييق النظرة أكثر مما ينبغي، قد حل محله نظرات شديدة الشمول، يمكن أن تؤدي بدورها إلى ابتدال لا طائل وراءه. وهذا المنهج قد يهدد بطريقة مؤسفة العمل الذي لا مناص منه، وأعني به نشر الوثائق الأساسية التي توجد بأعداد هائلة، والتي تتطلب، التحقيق والموازنة والتصنيف والنشر. إلا أنه من الثابت أن التقنية الحديثة تبعث الأمل بإمكان معالجة هذه المواد، ضمن حدود معينة، بصورة أسرع.

لقد أخذ بعض الناس وجهة نظر متطرفة فتحذثوا عن نهاية الاستشراق. إلا أن المسألة يجب أن تفحص بدقة وعناية. إن ما هو مهدد بالزوال هو سيطرة الفيلولوجيا (فقة اللغة). وثمة دلائل تشير إلى التخلّي عن الرأي الذي كان موجوداً بصورة ضمنية، لفترة تزيد على القرن، والذي يقول إن التدريب الفيلولوجي يكفي لحل جميع المشاكل الناشئة ضمن ميدان لغوي

محدد. وهذه الفكرة التي لا يمكن التمسك بها على أساس عقلانية، إنما نشأت عن الحاجة الملحة للتدريب الفيلولوجي من أجل الدراسة الجدية للمشاكل التي برزت ضمن هذا المجال. فالزيادة الكبيرة في المعلومات المتوافرة، بالإضافة إلى أدوات البحث وتقدم طرق الدراسة، أصبحت الآن تمكن الباحث من تجاوز المرحلة الفيلولوجية، أو على الأقل من أن يخصص لها وقتا أقل. وقد أظهر كذلك فإن التقدم في العلوم الاجتماعية قد كشف عن مدى تعقيد المشاكل التي لا يمكن حلها بالالتجاء إلى الفهم العادي السليم وحده، وبالمعرفة العميقه باللغة، بل ربما أيضا لا يمكن حلها عن طريق استلهام مبادئ فلسفية عامة. لذا فقد أصبحت الدراسات الشرقية، وبصورة خاصة الدراسات الإسلامية، أكثر صعوبة وأقل خصوصية. وأصبح الربط بينها وبين العلوم الأخرى - الذي كان ترفا فيما مضى - حاجة لا مفر منها الآن. فالتقدم الذي ينتظرون هو تقدم مثير والثمن الذي يجب أن يدفع لتحقيق هذا التقدم ليس بالثمن الباهظ.

مكسيم رودنسون

# الحواشي

(\*) نلاحظ منذ البدء أن الكاتب يضع نفسه في أوروبا وينظر منها. وأنه إنما يعكس نظرة الغرب إلى الشرق الإسلامي. فما في البحث من كلمات وإشارات ومفاهيم قد تسيء إلى المشاعر العربية الإسلامية فإنما يأتي على سبيل الرواية، وعلى سبيل الصدق في بيان موقف العدو على حقيقته، ولا يمثل بالطبع لا رأي الكاتب ولا رأي الذين قاموا بترجمة الكتاب ونشره.

(\*) السارسنة: Les Sarrazins

هذه الكلمة آتية من الكلمة اللاتينية Saracenus (نacula عن اليونانية Sarakenos) وقد ظهر هذا الاصطلاح للمرة الأولى في مؤلفات كتاب القرن الأول الميلادي، وقصدوا به البدو الذين كانوا يعيشون منذ أزمان طويلة على أطراف المناطق المزروعة ما بين النهرين، وبهددون طرق التجارة أو يحولونها بتكليف من القوتين العظميين يومذاك: الرومان والفرس. ويدخل في التسمية الأنبياط وأهل الحيرة وتدمير. والكلمة في اليونانية تعني ساكني الخيام.

ويذكر بعض الباحثين أن أصل الكلمة آت من شرقي Sharqi وهذا محتمل. لأن هؤلاء البدو كانوا يعيشون في شرق الإمبراطورية الرومانية.

وقد كتب كاتب إغريقي من القرن السادس الميلادي بعد سباحة في الجزيرة العربية أن ثمة فرقاً كبيراً ما بين سكان اليمن والسارسنة. ولكن لا بد في الأرجح من أن ترفض الفكرة التي تعيد أصل الكلمة إلى ساره زوجة إبراهيم. لأن العرب لا علاقة لهم بها وهي أم إسحق لا إسماعيل.

والكتاب المسيحيون في أوروبا العصور الوسطى كانوا يفرقون في التسمية ما بين العرب فيطلقون على من كان يعيش منهم وراء البحر الأبيض المتوسط اسم الإسماعيليين، بينما يطلقون اسم «السارسنة» على من جاؤوه فاتحين في الأندلس وهي جنوب فرنسا وفي صقلية. فكأنهم وهم ورثة الحضارة الرومانية أرادوا أن يعطوا الأسم الذي يحمل معنى السلب والتدمير لهؤلاء الغزاة الذين كانوا في الواقع خليطاً من العرب والبربر كما كان فيهم جماعات من الروم ومن الإسبان ومن اليهود يعاونون الفاتحين.

وسوف نتعمد في الترجمة استعمال كلمة «سارسنة» بدلاً من تعربيها إلى كلمة عرب أو مسلمين حفاظاً على ما تعني لدى الغربيين، ولأن تعربيها بكلمة مسلمين أو (عرب) لا يؤدي معناها الحقيقي النفسي لديهم.

(\*) هو آدم بيد المعروف بالمجل، راهب ومؤرخ إنجليزي موسوعي المعرفة (ولد سنة 672 أو 677، وتوفي سنة 735، ويعتبر من التقديسين وله عيده يوم 27 مايو من كل سنة).

(\*) كلمة La Reconquista كلام إسبانية تعني استرداد الأرضي المحتلة. وهي الاسم الذي يطلقونه في التاريخ الإسباني على جميع العمليات الحربية التي امتدت عدة قرون والتي استهدفت، ونجحت في النتيجة، في إنهاء الحكم العربي في إسبانيا. ولما كان الموضوع يتعلق بوجهة النظر الأوروبيية فسوف نستعمل هذه الكلمة «العدائية» كما وضعها أصحابها وترجمتها بكلمة حركة أو حرب الاسترداد».

(\*) هي أول وهبة وثنية شرقية تمثل، مع أبوابو، ضلال الصورة العقائدية للإسلام عند الغرب

الوسيط.

(5\*) هي شخصية إسلامية خرافية مخترعة الاسم وليس لها ما يقابلها في التاريخ الإسلامي، وقد اخترعت أغنية (أنشودة رولاند) المشهورة وهي أغنان شعبية خرافية تروي قصة حرب قادها (رولاند) أحد قواد شارلمان ضد العرب في جبال البرنس وقتل فيها سنة 778م، ولكن الأغاني تجعل منه ابن أخت الإمبراطور وتجعله بطل المعارك مع أنه لم يكن أكثر من قائد لحملة مؤخرة جيش شارلمان المنسحب من شمال إسبانيا.

(6\*) Cluny من أشهر الأديرة والرهبانية في التاريخ الأوروبي الوسيط-أسس الدير سنة 910 في منطقة الصون-اللوار في فرنسا من قبل الرهبنة البنيدكتية. وانطلقت منه حركة إصلاح دينية-رهبانية امتدت في القرن الحادي عشر والثاني عشر إلى كل المسيحية الأوروبية. وقد لعب دوره في التحرير على الصليبيات وفي إصال عدد من رهبانه إلى سدة البابوية.

(7\*) هي أول معركة جرت بين الحملة الصليبية الأولى وسلاجقة الروم في غرب الأناضول، وهزم فيها السلاجقة، وفتح أمام الصليبيين الطريق إلى الشام.

(8\*) انظر في تفصيل ذلك الكتاب أعمال الفرنجة وحجاج بيت المقدس (ترجمة حسن حبشي- القاهرة 1958) ص 41-42.

(9\*) النص الأصلي يذكرهم بأسمائهم.

(10\*) هو محمد الفاتح، فاتح القدسية (1453)، وقد اعتبرت هذه السنة في التاريخ الأوروبي نهاية العصور الوسطى، بعد أن زالت الدولة البيزنطية نهائياً من الوجود.

(11\*) كتب الكاتب هنا مكان كلمة صورة كلمة Myth.

(12\*) إحدى الأقاصيص الشرفية التي كتبها الكاتب الفرنسي فولتير Voltaire .

(13\*) وضع هذا الكتاب من قبل البعثة العلمية التي رافقت نابليون إلى مصر عام 1798-1799. ومجلداته الضخمة نموذج لفن العلمي الوصفي الجيد، كما أنه يسجل صورة فريدة ورأفة الدقة حصر في نهاية القرن الثامن عشر في جميع نواحي الحياة منها.

(14\*) السمعاني نسبة تطلق على أربعة من الباحثين الموارنة الذين تركوا لبنان إلى إيطاليا وغيرها أبرزهم وأولهم هو يوسف السمعاني (1686-1768) رئيس الأساقفة، وكان يعرف ثلاثين لغة، وقد ألف المئات من الكتب. ومن أهم أعماله هرمن المخطوطات الشرقية في الفاتيكان. أفاد من جهوده عدد من المستشرقين.

(15\*) هو ميخائيل الغزيري (1710-1791) راهب ماروني. عمل في الشام ثم التحق بمكتبة الأسكندرية في مدريد، وعمل بها حتى نهاية حياته وتخرج على يديه عدد من المستشرقين. وله عدد من المؤلفات منها مجلدان في مخطوطات المكتبة.

(16\*) أعطي غوته الأقسام الاشتية عشر في ديوانه عنوان «ناق»، وهي الكلمة الفارسية التي تعني رسالة أو كتاباً أو سجلاً.

(17\*) أصل هذه المدرسة بيعة نسائية من مطالع القرن 13 نقلت إلى باريس 1625، ثم أصبحت مقر الحركة الدينية الجانسینية وحول المقر تجمع عدد من العلماء أبرزهم دوساسي، الذي كان من جملة أعماله الواسعة أنه أملأ على تلاميذه كتاباً في النحو العربي ثم جمعه وطبعه في جزأين سنة 1799 وسماه التحفة السنبلة في علم العربية ثم أعاد طبعه منقحاً مزيداً 1804.

(18\*) ظلت هذه المجموعة تصدر منذ عام 1849 عن دار فرانزشترانر في فسبادن، ثم تولاها الناشر بروخوز لايزينغ 1945 وهي نصف حولية أي من جزأين في السنة وقد بلغت أعدادها حتى

الآن ١١٤ عدداً.

(١٩\*) الكلمة تركية وأصلها عربي (كافر) = قادر وكانت تستعمل بمعنى الخائن الحقير وقد استخدمها بيرون عنواناً لقصيدة أهدتها عام ١٨١٣ لليونان المضطهدة من قبل العثمانيين.

(٢٠\*) من المبالغ فيه جداً القول بأن المصلحين الإسلاميين والمنظرين القوميين الذين ظهروا في العصر الحديث في الشرق العربي الإسلامي، قد استقوا أو تبناوا أفكاراً من كاتب أوروبي معين أو توجه فكري غربي محدد. وإن يكن التأثير الحضاري الغربي قد ترك بشكل عام بصماته على حركة النهضة العربية والإسلامية الحديثة. يضاف إلى ذلك أن بلنت نفسه لم يكن أكثر من مغامر عادي مجده ولا تأثير له في الفكر الذي قاد بشكل أو باخر حركة التحديث العربية أو الإسلامية في القرن الماضي أو هذا القرن. ولعله هو الذي تأثر بها.

(٢١\*) الوالد كارستن نيبوهر (١٧٣٣-١٨١٥) زار مصر والجهاز واليمن ثم الهند وسومطرة وعمان والعراق وسوريا، ثم عاد ونشر عدة كتب حول نتائج رحلاته كانت من أوائل الكتب عن الشرق الإسلامي في الغرب.

أما ليوبولد رانكه فهو المؤرخ الألماني المشهور (١٧٩٥-١٨٦٦) وهناك مستشرق يحمل الاسم نفسه (هـ. رانكة ١٨٧٨-١٩٥٣) تخصص في الآثار العربية.

(٢٢\*) هناك اثنان يحملان اسم فيل بين المستشرقين أحدهم جـ. وايل المذكور، وهناك سيمون فيل (١٨٠٨-١٨٩١)، ومن مؤلفاته الخلفاء في خمسة مجلدات بالألمانية. وكتاب النبي محمد في حياته ودينه (٣ مجلدات)، كما ترجم سيرة ابن هشام للألمانية وألف ليلة وليلة وغيرهما. وأما A.P. Sprenger (١٨١٣-١٨٩٣) فأصله من النمسا وتجلس بالجنسية البريطانية. كان طبيباً ولكنه صار في الهند رئيس الكلية الإسلامية-ثم درس اللغات الشرقية في سويسرا. نشر مجموعة كبيرة من كتب التراث. وأما دوزي R.P.A. Dozy (١٨٢٠-١٨٦٣) فهو من أشهر المستشرقين الفرنسيين كان يتنقل عدا العربية عدداً من اللغات الغربية والشرقية. وقد نال عدداً كبيراً من الأوسمة والألقاب والتكريم جاءه أعماله الاستشرافية، ومنها نشر عدد من أعمال الاستشراق الإيطالي، وكان يعادل دوزي في بلاده كما يعادله في ما نشر من التراث الغربي ومن الدراسات حوله وإن ركز اهتمامه على صقلية خاصة.

(٢٣\*) البارون فون كريمر (١٨٢٨-١٨٩١) ولد في فينا وعاش طويلاً في مصر وببروت. ونشر الكثير من كتب التراث والشعر والتاريخ الإسلامي كما صنف عدداً من المؤلفات في هذه المواضيع.

(٢٤\*) هذا الكتاب مترجم إلى العربية بقلم عبد الرحمن بدوي بعنوان الخوارج والشيعة (القاهرة ١٩٦٨).

(٢٥\*) كارل هزيغ بيكر (١٨٧٦-١٩٣٣) ولد في أمستردام ودرس في ألمانيا وانتشر بتضليله في التاريخ الإسلامي ودراسة العلوم الاقتصادية والعناصر الإغريقية والمسيحية في الحضارة الإسلامية. له عدد واسع من الأبحاث والمؤلفات المعروفة في الأوساط العلمية. وهناك مستشرق آخر يحمل الاسم نفسه هو صموئيل بيكر (١٨٢١-١٩٣١) وهو إنجليزي وأثاره تتعلق بحوض النيل وتجارة الرقيق والهند.

(٢٦\*) يطلق اسم «النزعية التلفيقية Eclecticism» على اتجاه فكري ظهر في عصور مختلفة وبصور متعددة، تشتراك كلها في افتقارها إلى الابتكار والأصالة، وإن كانت تعوض ذلك باستخلاص عناصر كثيرة من مذاهب متعددة وتحاول التوفيق بينها، مع تقاؤت في درجة نجاحها في هذا التوفيق.

## المصورة العربيّة والدراسات الغربيّة الإسلاميّة

(\*) (27) لوتي (1850- 1923) ضابط بحري وكاتب وروائي انتباعي فرنسي، اشتهر بحبه للشرق وللحضارات القديمة.

(\*) (28) يعني هذا المستشرق الفرنسي بالدراسات الصوفية والإسلامية، وأصدر مجلة المعرفة لنشر الأبحاث عن الإسلام والبوذية. وكان اعتناؤه بالإسلام على المذهب الإسماعيلي وقد قضى السنوات الواحدى والعشرين الأخيرة من حياته على سطح منزل في القاهرة ومات هناك.

(\*) (29) البهائية مذهب ديني مشتق من البابية التي أسسها علي محمد الشيرازي (1850- 1821) الذي لقب نفسه ببابا وأنشأ تحت ستار الإسلام وبتأييد السلطات الإنجليزية الاستعمارية ما يشبه الدين الجديد جمع له التعاليم من مختلف الأديان الأخرى ودعاه له. وأما المذهب البهائي فقد أقامه ميرزا حسين على نوري اللقب ببهاء الله. وقد ولد في مازندران سنة 1817 وكان في الثلاثين من عمره حين اعتنق البابية ثم أصبح أعظم مreibتها واعتبر أتباعها بخلافته للباب. وقد سجن بهاء الله في طهران ثم نفي إلى بغداد سنة 1852 فعاش عيشة الزاهدين خارج السليمانية حيث أسس دعوته التي جعل فيها البابية دينا عاليا. ثم سافر إلى إستانبول فقبض عليه وسجن في أربنه سنة 1864 ثم في عكا سنة 1868 حيث توفي سنة 1892 تاركا خلافته الروحية لابنه الأكبر. وفكرته الدينية تقوم على المحبة والسلام بين البشر. وقد خدم مع جماعته الأهداف الإنجليزية الإمبريالية. وأتباعه ما يزالون في عكا وحيفا بفلسطين إلى اليوم. وله أتباع في أوروبا وأمريكا.

(\*) (30) يمثل الموقف المضاد المقصود هنا في كلمة كيلانغ-الشاعر الاستعماري المشهور-القائلة «الشرق هو الشرق، والغرب هو الغرب، ولن يلتقيا»، وهذا عكس ما قالت به المؤلفة المذكورة».

(\*) (31) ماسينيون (1883- 1962) مستشرق فرنسي صرف همه لدراسة الصوفية الإسلامية خاصة وأنتج في هذا الميدان الكثير من الكتب والأبحاث.

(\*) (32) حافظنا في الترجمة على النص الأصلي للكاتب، على سبيل رواية الكفر. وبديهي أنه إنما يروي وجهات نظر رجال الدين الكاثوليك في الغرب.



## الإسلام في عالم البحر المتوسط

ولد الإسلام في منطقة من أكثر مناطق العالم القديم بدائية وتخلفاً<sup>(\*)</sup>، ولكنه سرعان ما تجاوز حدوده وتطور من ظاهرة محلية وعامل داخلي في حياة الأمة العربية إلى عقيدة كونية وقوة عالمية، وذلك في عملية لا يزال المؤرخون يختلفون حولها حتى اليوم. إنها بالنسبة لأولئك الذين يدرسون الديناميكية الفامضية لهذه العملية، لا تعد شرقية ولا غربية، كما لا يمكن إعطاؤها أي تحديد جغرافي أو ثقافي. إنها فقط القوة العجيبة التي تشع من العقيدة الجديدة، ومن الدولة التي أقامتها هذه العقيدة، والتي نمت في كل اتجاه وأنتجت حضارة موحدة إلى حد يدعوه إلى الدهشة، وذلك رغم الاختلاف الشديد بين البيئات والمستويات الثقافية التي ازدهرت عليها. لكن هدف هذا الكتاب وهذا الفصل ليس تتبع وتصوير الحضارة الإسلامية بتمامها، وإنما دراسة أثرها و «تراثها» في العالم الغربي، ومعنى بهذه الكلمة في هذا الفصل بصورة خاصة، العالم الغربي المطل على البحر المتوسط. أي البلاد التي انتشرت فيها في وقت من الأوقات

الإمبراطورية الرومانية والتي كانت لا تزال، حين ظهور الإسلام، تخضع جزئياً لبيزنطة، «روما الثانية»، وإن كانت قد تحررت جزئياً منها من جراء الاضطرابات العميقية التي نجمت عن الاجتياحات والهجرات البربرية. وقد قدر لبعض هذه البلدان، فيما بعد، أن تصبح أراضي إسلامية دائمة (دار الإسلام) ولم تزل كذلك حتى يومنا هذا. أما بعضها الآخر فكان على هذا الوضع في العصور الوسطى، وظل على هذا النحو في الأزمنة الحديثة لمدد متفاوتة، ثم لم يعد كذلك. وهذه البلاد هي أول ما يخطر على البال حين يتحدث المرء عن إرث أو تراث بقي منذ العهد الإسلامي في تاريخها وثقافتها اللاحقين. وثمة أراضٍ أخرى لم يقدر لها أن تعرف استيطاناً إسلامياً دائماً ضمن حدودها، ولكنها تعرضت بحكم مجاورتها للبلاد التي اعتنقت الإسلام أو على الأقل من جراء الاتصال الروحي والمادي بها، إلى تأثير الحضارة الإسلامية العميق.

وفي هذا الفصل سنشير بصورة أساسية إلى الفتئتين الثانية والثالثة من بلاد البحر الأبيض المتوسط، أعني تلك التي اعتنقت الإسلام بصورة غير دائمة، وتلك التي كانت على اتصال وثيق، حتى ولو لم يكن اتصالاً مباشراً، بعالم الإسلام. وإذا تحدثنا بلغة جغرافية فإن هذا يعني شبه جزيرة إيبيريا وصقلية وكريت، ثم قسماً كبيراً من أراضي اليونان والبلقان. أما بالنسبة للبلدان التي تأثرت بالإسلام ولكن لم تقع ضمن سيطرته فإن هذا يعني جزءاً كبيراً مما يشكل في الحاضر، أو كان يشكل فيما مضى، المنطقة السياسية-الجغرافية (الجيوبوليتيكية) والثقافية لأوروبا أي فرنسا وشبه جزيرة إيطاليا وأوروبا الوسطى Mitteleuropa وكل البلقان.

تقسم اتصالات الفتح والغلغل التي كانت لجميع تلك البلدان الأوروبية مع الإسلام من الناحية الزمنية إلى فترتين وناحيتين رئيسيتين. وأولاً هما هي الأهم من وجهة نظرنا: «فتراتها» يغطي العصور الوسطى المبكرة والتالية، وهو يتعلق أساساً بالإسلام في أصوله العرقية العربية التي تخللها عنصر بربري قوي. أما الثانية التي تتعلق بأوروبا الشرقية وحدها تقريباً، فإنها تقع ضمن فترة العصور الحديثة، والإسلام الذي لعب دور البطولة فيها هو إسلام الأتراك الذي يمثل آخر موجة من الفتح تحت شعار دين محمد (ص) في عالم البحر المتوسط. هاتان الفترتان، رغم دينهما الواحد، مختلفتان

اختلافاً عميقاً. ففي الفترة الأولى كانت الحضارة الإسلامية ما تزال هي نفسها في طور التشكل، وكانت تمثل عناصر من الثقافات الشرقية السابقة لها، ومن الثقافة الهلينية، وبصورة عامة من العصر الكلاسيكي المتأخر، وتقليها<sup>(\*)</sup> بعد تمثيلها وتطويرها إلى البلدان والشعوب التي احتك بها. وتلك هي أخصب وأمجد مرحلة «للتراث»، وفيها قدمت الحضارة الإسلامية إلى الغرب في عصره الوسيط، بالإضافة إلى الغارات والفتورات، أكمل ثمار تراثها الثقافي، ذلك التراث الذي كان ذا أثر بالغ في تطور الغرب في المستقبل. أما خصائص الفترة التالية، تلك الفترة التي عاصرت أو تلت عصر النهضة الأوروبي، فهي مختلفة بعض الاختلاف. ففي تلك الفترة كان الغرب قد أصبح واعياً كلوعي بذاته، وكان يسير بحيوية ونشاط على درب الحضارة الحديثة، بينما لم يكن الشرق الإسلامي الذي كان يناديه ويهده جزئياً قد تقدم بالدرجة نفسها. فقد غزت قوة جديدة، هي الأتراك العثمانيون، أقل المناطق تقدماً في جنوب شرق أوروبا، ولكنها حينما حاولت التغلغل إلى قلب أوروبا ردت على أعقابها. وقد حمل الإسلام التركي معه ثقافة مبنية إلى حد بعيد على الأسس العربية-الفارسية القديمة، رغم أنه ليس صحيحاً القول بأنه لم تبرز أي سمات ثقافية شخصية وأصلية في الإمبراطورية العثمانية. ومع ذلك فإن هذا «التراث» الثاني، رغم أنه دام كالأول عدة قرون، كان أفقه منه وأقل سهولة في تحديد معالمه. وهذا الفرق النوعي بين الفترتين يبرر، فيما نعتقد، المقاييس المختلف الذي ستنطبقه عليهما والطريقة المختلفة التي سنعالجهما بها في هذا الفصل. لذا فإننا عازمون على تخصيص الحيز الأكبر من البحث للفترة الأولى الأكثر أهمية، أي «للتراث» الأوسطي الذي خلفه الإسلام العربي لدى الغرب المقسم إلى ثلاثة مناطق جغرافية: حوض البحر المتوسط (صقلية وإيطاليا، وبصورة غير مباشرة فرنسا والعالم الجermanي)، والحوض الغربي من البحر المتوسط (شبه جزيرة إيبيريا)، ثم نعمل على تخصيص عرض واحد وموجز لتقدير الحكم التركي Turkoeratia في أوروبا الشرقية في العصور الحديثة. ونحن ندرك جيداً أن بقية هذا المؤلف ستتعالج بصورة تحليلية مجالات معينة للاتصال والتآثير، من المجال العسكري، إلى الاقتصادي، إلى التاريخي والفنى، إلى الأدب والثقافة، وأن هذه المعالجة، حتى حينما تمتد لتشمل

مناطق خارج أوروبا، لابد لها من أن تدور حول محور أوروبا، وذلك بالنسبة إلى أكثر من ظاهرة واحدة من ظواهر النقل والتأثير. أما في الفصل الحالي، أعني في بداية المجلد، فنحن نرى أنه يتوجب علينا أن نلقي نظرة عامة على ما كان يعنيه اقتحام الإسلام لأوروبا البحر المتوسط، وأن نستبق بذلك النتائج الرئيسية لهذا الاتصال في مختلف الميادين التي حدث فيها.

يتضح لنا مما رأيناه في الفصل الأول كيف كانت العصور الوسطى الغربية تتظر إلى ظهور الإسلام وانتشاره: فقد كان بالنسبة إليها تمزقا شيطانيا في صدر الكنيسة المسيحية التي لم يكدر يمر على انتصارها على الوثنية ثلاثة قرون، وانشقاقا مشووما قام به شعب ببردي. إن السمة الأساسية لرسالة محمد (ص) وهي السمة المتمثلة في التأكيد الشديد على مبدأ التوحيد المعارض لمبدأ تعدد الآلهة التقليدي، قد طغى عليها وحجبها، في مشاعر العالم المسيحي وفي أحكماته، ذلك الهجوم الجدي الذي شنه صاحب هذه الرسالة على فكرة الثالوث الأقدس، والأهم من هذا، تحديد مؤسس العقيدة الجديدة لهويته بأنها نبوة ورسالة. لذلك فإن ظهور العرب في حوض البحر المتوسط، وتقطيعه وأوصال الإمبراطورية البيزنطية، والمحو السريع للطابع اللاتيني لشمال أفريقيا، كل ذلك كان في نظر المعاصرين لهذه الأحداث قبل غيرهم، وكذلك في نظر رجال العصور الوسطى، كارثة دينية وهو حكم كان له ما يبرره تماما بالنسبة إلى أولئك الذين نظروا إلى ذلك الصراع الديني من وجهاً نظر طائفية متعصبة، غير أنه حكم لم يكن يأخذ بعين الاعتبار المغزى التاريخي للحدث العظيم. أما الكتابة التاريخية الحديثة، التي تتضرر إلى الأمر من وجهاً نظر أوسع وأكثر تجرداً فإنها أميل إلى تأكيد الجوانب السكانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية لذلك الحدث، بالإضافة إلى أهميته الدينية الواضحة. ولقد رکز مؤرخون مثل فلاهاوزن Wellhausen وبيكير Becker وكایتاني Caetani، في بحثهم لتفجر الإسلام وانتشاره، على ظهور العرب، لأول مرة، وللمرة الوحيدة حتى الآن، بوصفه العامل الرئيسي في تاريخ العالم. وهكذا كان انتصار الإسلام في مرحلته الأصلية تلك، إقامة «لامبراطورية العربية» Das Arabische Reich وكان توسعًا لشعب كان حتى ذلك الحين حبيس إرثه الصحراوي، امتد على قارتين، واتسم بطاقة ونجاح لم يسبق لهما مثيل، هذا التفسير يميل لأن

يتجاهل قصر الفترة الأولى والنقية في عروبتها لذلك التوسع، وبذور النزعة العالمية الكامنة في الإسلام، والتي سرعان ما طفت على قومية الجنس القائد المتمرضة حول نفسها، كما يتجاهل قدرة الدين الجديد على استعماله واستيعاب عناصر عرقية ذات أصول شديدة الاختلاف، وصهرها في بوتقة مجتمع ثقافي وديني واحد. هذه الوحدة الدينية-الثقافية دامت مدة أطول بكثير من السيطرة السياسية العربية القصيرة الأجل، وهي تشكل العامل الأساسي للحضارة الإسلامية ذات الألف عام. ولكننا من جهة أخرى يجب إلا ننسى بكل تأكيد أن العرب هم الذين أعطوا هذه الحضارة الألفية لغتهم، وأن عناصر تقاليدهم القومية حفظت في الوحي. وحتى بعد تفكك الخلافة الموحدة فقد تركوا أساساً عرقياً وثقافياً لا يزال يسمح لنا بأن نطلق صفة «العروبة» على الدول العظيمة للعصور الوسطى الإسلامية كالدولة الفاطمية في مصر والأموية في إسبانيا، ثم المرابطين والموحدين (وإن كانت هذه الدول تشتمل على مزيج بربري قوي). كل هذه الأمثلة تأتينا من شواطئ البحر المتوسط، وذلك يكفي للدلالة على أن العروبة، من خلال الاتجاهات المختلفة لانتشارها، وجدت أرضًا مناسبة جداً في منطقة «بحارنا نحن»<sup>(2\*)</sup> Mare Nostrum القديمة، وأنها، برغم ولادتها في الجزيرة العربية ذات الشمس المحترقة، قد تمكنت فيما بعد من التكيف مع نسمات سورية اللطيفة والساحل الأفريقي الطويل وصقلية وإسبانيا.

ولكن مهما كانت درجة نقاء عروبة ذلك الإسلام الذي انتشر متتصراً على طول سواحل البحر المتوسط الشرقي والجنوبي في القرنين السابع والثامن، فإنه يتحتم علينا أن نقيم نتائج اقتحامه هذه المناطق في تغير التوازن في البحر المتوسط نفسه. ولقد خصص هنري بيرين H. Pirenne في الثلاثينيات، لهذه الفكرة، كتاباً شهيراً عرض فيه فرضية ثار جدل عنيف حولها، ورغم أنها رفضت أخيراً فإنها بقيت مفيدة ومثيرة. إذ يرى هذا المؤرخ البلجيكي أن القرن السابع، الذي شهد ظهور الإسلام المفاجئ في البحر المتوسط، هو النقطة التي تميز النهاية الحقيقة للحقبة القديمة في التاريخ، أكثر حتى من الفتوحات السابقة ومن ثانية العالم البيزنطي والغرب اللاتيني. فمن وجهة النظر الاقتصادية (وفرضية بيرين تقوم أساساً على التاريخ الاقتصادي) فإن هذه الثانية، التي لم تكن موجودة من قبل، لم

تظهر إلا بعد أن نصف العرب سلامة المواصلات في هذا البحر وأوجدوا انقساماً نهائياً بين الشرق والغرب. فانطوى الغرب على نفسه بعد أن فصل عن الاتصال المنظم مع بيزنطة والإمبراطورية البيزنطية، واستبدل باقتصاد الميروفنجيين Mercovingians (Carolingians)<sup>(3\*)</sup> البحري اقتصاد الكارولينجيين المحصور في أساسه في البر وفي القارة، ثم أصبح في نهاية المطاف، فقيراً وببريرياً، وذلك بفضل «لصوص» الصحراء البداء الذين تحولوا الآن إلى «قرابنة» ولصوص بحر في البحر الأبيض المتوسط. وهكذا راحت صيغة بييرين Pirenne القائلة: «من دون محمد لا شارلمان» والتي يبدو فيها الشخص الذي أعاد الإمبراطورية الغربية لا كرمز للعظمة المتتجدة، بل لنكران الذات، الأمر الذي يدل على تحول في اتجاه مصير الغرب اللاتيني.

هذه الفرضية، كما قلنا أصبحت مرفوضة أساساً اليوم لدى المتخصصين في العصور الوسطى من «الغربيين» و«الشرقيين» على حد سواء<sup>(1)</sup>. فحتى نقطة انطلاقها التي تؤكد إغلاق البحر المتوسط بنتيجة الفتح العربي لم يبرهن عليها. ولا ينكر أحد أن هذا الفتح قد أدى في بعض الأوقات وفي بعض المناطق، إلى جعل الاتصالات أصعب وأندر. ولكن التأكيد بأنه أدى إلى شلل التجارة البحريّة هو تعليم خاطئ تدحشه الواقع. إن العرب، كما سنبين فيما بعد لم يحققوا سيطرة مطلقة على البحار، وينطبق ذلك حتى على شرقي البحر المتوسط الذي دعي بشيء كبير من المبالغة «بحيرة عربية». فالاتفاق الطويل مع بيزنطة لم يصل إلى حد التسبب في قطع العلاقات الاقتصادية بين الإمبراطوريتين، حتى في أيام الحروب.

أما بخصوص التجارة بين جزأي البحر المتوسط عبر مضيق إيطاليا-صقلية، فإنها لم تقطع أبداً لمدة طويلة، كما ثبت المصادر العربية والبيزنطية والغربية في حديثها عن الرحلات والحج والتجارة. فمن حيث التجارة هناك شهادة مهمة للجغرافي ابن خرداذبه (في القرن التاسع)، فهو يتحدث عن التجار اليهود الرادانية الذين أتوا من جنوب فرنسا إلى مصر بحراً، ومن ثم تابعوا رحلتهم إلى الشرق عن طريق البر. ومهما كانت الأجوية عن الأسئلة العديدة التي يشيرها هذا النص، فإن إثباته المؤثر يبقى سليماً<sup>(2)</sup> بخصوص وجود مثل هذه التجارة (التي لا تذكر في هذا المصدر على أنها استثنائية أو غير عادية على الإطلاق) ولذلك فإن البناء كله الذي أقيم

على فرضية انقطاع التجارة يصبح ضعيفاً بصورة جذرية. وفي اعتقادنا أن خطأً يكمن في أنه اعتبر أن حالة الحرب (التي هي حالة متقطنة يتكرر انفجارها في فترات محددة) في مجتمع العصور الوسطى المبكرة، تؤدي آلياً إلى شلل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الدولية، كما هي الحال في الحروب الشمولية الحديثة (كان يكمن قد عانى مؤخراً تجربة الحرب العالمية الأولى). على أن هذه المقارنة تبدو غير صحيحة في ضوء نصوص العصور الوسطى. فخلال الصراع الطويل الذي دار في البحر المتوسط بين الإسلام والمسيحية، نجد أن العلاقات الاقتصادية والثقافية استمرت في الانتشار رغم هذا الصراع، وإنما استمرت على هذا النحو بصورة مطردة ودون انقطاع مدة طويلة. فالمبادرات بين إسبانيا العربية والشرق- وليس الشرق المسلم فحسب، بل والبيزنطي أيضاً - تؤيد هذا الوثائق الكثيرة، وكذلك الحال بالنسبة للمبادرات على خط الانقسام المفترض، بين الجمهوريات البحرية الإيطالية ومصر الفاطمية. وتكتفي قصص الحج الغربي إلى الأرض المقدسة قبل الحروب الصليبية، ومعظمها عن طريق البحر، لتبرهن على أن الخيوط بين شواطئ «بحرنا نحن» Mare Nostre لم تتقطع أبداً انقطاعاً كلياً، رغم أنها قطعاً قد تعقدت، وأصببت بالوهن من جراء الجهاد والقرصنة من كلا الطرفين.

وعلى عكس تلك الثنائية الحادة التي قالت بها فرضية بيرين فإن الاتصالات بين العالم المسيحي، الذي كان مهلهلاً محصوراً، وبين الإسلام الغازي في منطقة البحر المتوسط، كانت على ما يبدو متكررة ومتمرة. ولقد تطورت هذه الاتصالات في علاقة ثلاثية، من وجهة النظر الجغرافية والحضارية. إذ نجد أن القوة المناهضة للقوة الإسلامية التي تأسست في سوريا وفي أفريقيا وفي إسبانيا تمثلت، من جهة، في بيزنطة القديمة، بتراطها اليوناني-الروماني المسيحي، كما تمثلت من جهة أخرى في الغرب اللاتيني، الذي يشمل شبه جزيرة إيطاليا وجزرها، وكذلك فرنسا التي أصبحت الآن جبهة تواجه الإسلام الأندلسي. من هذه الطرق الثلاثة تسر布 «تراث» الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى إلى الغرب وتغفل فيه. كانت القوة البيزنطية، في البر والبحر، أعظم قوة يجابهها العرب على شواطئ البحر المتوسط، وكانت بيزنطة نفسها في المرحلة الأولى للتتوسع

الإسلامي ذي الطابع العربي النقي، هي الهدف المنشود والخصم الرئيسي، كما كانت في الوقت نفسه النموذج الذي كانت الدولة الإسلامية الفتية تقليده بصورة واعية<sup>(4\*)</sup> إلى حد ما.

ولعلنا هنا نكون أقرب إلى الصواب لو أننا تحدثنا، لا عن التراث الذي نقله الإسلام، بل عن التراث الذي تلقاه الإسلام، من جراء الاحتكاك مع هذه الإمبراطورية التي تعتبر بالنسبة لنا جزءاً من الشرق ولكنها بالنسبة للشرق نقطة حراسة أمامية للغرب. فبعد أن جردت بيزنطة من أقاليمها في فلسطين وسوريا ومصر، ثم شمال أفريقيا تدريجياً، نجحت هذه الدولة في إيقاف الزحف العربي في جبال الأمانوس وسلسلة جبال طوروس<sup>(5\*)</sup>، واحتفظت لعدة قرون بآسيا الصغرى ضمن حدود العالم المسيحي، رغم أن العرب كانوا يغيرون عليها وقد نقلوا غاراتهم إلى بحر مرمرة وإلى العاصمة نفسها. ولقد فشلت ثلاث محاولات لحصار القسطنطينية والاستيلاء عليها، وبعد المحاولة الأخيرة في نهاية القرن الثامن لم تعد المسألة مسألة خطر عربي مباشر يهدد العاصمة نفسها، بل مسألة حروب على الحدود بين آسيا الصغرى وبلاط ما بين النهرين وسوريا ومسألة نزاع بحري للسيطرة على البحر المتوسط. وقد استمرت الحروب الأولى طويلاً خلال القرنين التاسع والعشر، وأدت لفترة من الوقت إلى عودة الاحتلال بيزنطة لسوريا جزئياً مؤقتاً<sup>(6\*)</sup>، ولكنها عملياً تركت الخصوم في مواقعهم الأصلية حتى حل الأتراك السلاجقة مكان العرب الذين أنهكوا كقوة سياسية، وتتابع السلاجقة الزحف الإسلامي في آسيا الصغرى. وفي البحر أيضاً ومنذ الانتصار العربي في موقعة الفونيكس Phoenix (ذات الصواري) سنة 655، وحتى التصفية النهائية لبيزنطة من الجزء الأوسط من البحر المتوسط في القرن الحادي عشر، استمر الصراع الذي كانت السيطرة فيه متباوبة بين العرب والبيزنطيين دون أن يحقق أي طرف منها سيطرة تامة ونهائية. وهكذا أصبح قسم من سواحل شرق البحر المتوسط إسلامياً بصورة دائمة، بينما بقي قسم آخر يونانياً ومسحيياً عدة قرون. ولكن كما قلنا، لم يفرض وجود بيزنطة نفسه عن طريق السلاح فقط، فمنذ البداية كان هنالك شعور (لدى العرب) بالنقض<sup>(7\*)</sup> والإعجاب وبالرغبة في محاكاة الإمبراطورية البيزنطية في المجال الإداري الاجتماعي، وفي الطقوس والفن.

ورغم كبريات الدين الجديد فقد كان عرب سوريا المسلمين، بمن فيهم الخلفاء، ينظرون إلى بيزنطة مثلماً كان ينظر إليها من قبل أبناء قومهم الغساسنة، حملة ألقاب فيلارك Phylarcks وهم عملاء بيزنطة على حدود الإمبراطورية في القرنين الخامس والسادس. ولم يتضائل هذا الإعجاب، حسب ما ورد في تقييم حديث، إلا في نهاية حكم أسرةبني أمية حين انتقلت الخلافة إلى الشرق مستبقة ذلك التحول في الاتجاه السياسي الذي سترقره الثورة العباسية بعد ذلك بفترة وجiza. وقبل ذلك، كان هناك، بالإضافة إلى حروب الحدود، سفارات وبعثات تجارية بين الدولتين الإسلامية والبيزنطية، مع كل ما يقترن بها من تأثيرات فنية وثقافية امتدت من البوسفور إلى سوريا والعكس<sup>(3)</sup>.

كانت الإدارة العربية في سوريا في أول الأمر مجرد استمرار للإدارة البيزنطية، ثم أصبحت محاكية لها، فغيرت اللغة والعملة والمراسم. وحتى بعد اضمحلال إمبراطورية الخلفاء لتحول مكانها دوياً وأسر حاكمة صغيرة بقي للنموذج البيزنطي بريقه في نظر تلك الدول، وكذلك في نظر إمبراطورية مصر الفاطمية. وهكذا فإن إرث روما البعيد، وكذلك الفخامة المسيحية-الشرقية للعاصمة المطلة على البوسفور قد فرضتا نفسيهما على أبرز خصومهما، وتركا أثراً يمكن تتبعه حتى ما بعد عام 1000 للميلاد، وإن كان تتبع هذا الأثر يزداد صعوبة كلما تقدمنا في الزمان.

ولكن، مادا كان يوسع الحضارة الإسلامية، بعد تشكيلها، أن تعطيه لذلك الجزء من الإمبراطورية الشرقية الذي بقي غير إسلامي؟ لقد أشار البعض في كثير من الأحيان إلى الاحتراك بين التفكير اللاهوتي البيزنطي والإسلامي، لكن الاتجاه الذي اتخذته هذه التأثيرات يثير الكثير من المشاكل، كما هو الحال في الخلاف حول الصور<sup>(8)</sup> (أي الحركة الالايتقونية)، فمن المشكوك فيه أن يكون تحطيم التماثيل الدينية قد حدث بوصفه صدى للغور السامي المعروف من التمثيل الشكلي للكائنات الحية، وبوصفه تأكيداً لهذا النفور. وكذلك في حقل الأدب، فلا شك أن حروب الحدود التي دارت فيما بين القرنين الثامن والعشرين أتاحت للطرفين المناسبة والأساس التاريخي لقصائد (الجهاد العربية)، والأغاني المسماة Akritic لدى البيزنطيين ولقصائد المديح لدى شعراء البلاط ولقصص الشعبية للبطال وعمر النعمان لدى

العرب، ومع ذلك يمكن للمرء أن يتبعن بوضوح تشابك الموضوعات التي كانت تعالج، والتدخل التاريخي بين هذين الشكلين: الشعر الغنائي الملحمي والقصصي، دون أن يستطيع تحديد اتجاه التأثير بصورة قاطعة<sup>(4)</sup>، ومن المؤكد أن مواد أسطورية ذات أصل شرقي قديم قد انتقلت من العرب إلى البيزنطيين، كما يظهر مما آلت إليه قصص «كليلة ودمنة» و«السنديباد»، حيث كان اتجاه التأثير من الشرق إلى الغرب أمرا لا يشك فيه. أما فيما يتعلق بالأدب الرفيع والفن الديني وفن البلاطات والعلم، فإن الدين الذي يدين به الإسلام لبيزنطة، أو بصورة أدق، للتأثير اليوناني من خلال اليونان والسريان، وهم مواطنون بيزنطيون سابقون، يفوق بكثير كل ما استطاع الإسلام أن يقدمه إليها بالمقابل.

ولقد كشف النقاب مؤخرا عن آثار انتشار العرب في أراضي يونانية كانت تحت سيطرة العرب لفترة عابرة، أو لعلها لم تكن أبدا تحت سيطرتهم، وذلك بنتيجة الأبحاث التي جرت مؤخرا في الأجزاء التي سبق لها أن كانت قلب الحضارة الهلينية القديمة، ثم انحاطت في ظل الإمبراطورية الشرقية (البيزنطية) لتحيا حياة بائسة ك مجرد مقاطعة محلية فحسب. فقد كشفت الأبحاث الدؤوبة التي أجراها مايلز Miles هذه الآثار للسيطرة أو النفوذ العربيين السابقين في حوض بحر إيجه وهي اليونان نفسها، وفي كريت التي كانت لحوالي قرن ونصف (961-827) مقرًا لإمارة عربية، وكذلك في حركة التراجع العربي عبر البحر المتوسط من إسبانيا، وفي آتيكا<sup>(9\*)</sup> وأيوبيوسا Euboea، وفي كورنث و حتى في أثينا، حيث تدل المكتشفات من العملات والكتابات المنقوشة على وجود العرب أو مرورهم في أوائل العصور الوسطى<sup>(5)</sup>. ولقد قام مسجد عربي<sup>(10\*)</sup> مدة من الوقت على شواطئ البوسفور في ضاحية من ضواحي القسطنطينية، يقال إنه بني كذلك للحصار الفاشل الذي قام به مسلمة بن عبد الملك في 717-718، ومسجد آخر لمدة من الوقت في رجيو Reggio في البر الإيطالي المتراء عليه، وكذلك يبدو أن الله، في مفهومه العربي والسامي، كان لوقت ما يعبد في أثينا نفسها، على سفح الأكروبوليس، ويستنتاج ذلك من نقوش كوفية وجدت أثناء الحفريات التي جرت في أغورا Agora<sup>(6)</sup>. وإذا كان يبدو أنه لم تكتشف أي نقوش أو آثار معمارية للسيطرة العربية في كريت حتى الآن، فقد

ازدهرت موضوعات الزخرفة الإسلامية، الأصيل منها أو المحاكي والمزيف، في أجزاء عديدة من اليونان، وكما يقول مايلز فإنها تزداد في الفترة التي تلت الحكم العربي في كريت. وقد اهتمت عين العالم الحديث الثاقبة، في آثينا وفي آتيكا وفي كورنث وفيفوكيس وفي لاكونيا<sup>(١)</sup>، إلى بقايا قليلة جداً في بعض الأحيان للفن الإسلامي القديم، ناهيك عن كمية النقود الكبيرة التي عثر عليها، والتي يمكن تفسير وجودها من خلال العلاقات التجارية وأحياناً أيضاً الزيارات الطارئة، وخصوصاً في أيام الحروب الصليبية، بالإضافة بالطبع إلى وجود المستوطنات الدائمة (القرى) كما هو الحال بالنسبة إلى عملة أمراء كريت.

إذن يمكن بالنسبة للقسم الشرقي من البحر المتوسط، تلخيص العلاقات بين الإسلام والغرب على الوجه التالي:

- فتح عنيف واستيعاب سريع نوعاً ما للأراضي، لم يخل من تأثير كثير من العناصر الثقافية للمغلوبين التي أصبحت إرثاً فكرياً للفاتحين.
- اتصال مباشر عبر قرون عديدة على طول جبهة متغيرة، يتخلله على الجبهتين حروب وغزوات، لذا تمت فيه لقاءات خصبة انعكست لدى الطرفين في الأدب الشعبي.

- مقاومة مرنّة وتصميم على البقاء والصمود في قلب الإمبراطورية الشرقية لم ينجح الهجوم العربي، رغم قوة دفعه الأولية، في القضاء عليهما، مما خلق توازناً بين القوتين المتضادتين، اللتين لم تتجه أيٌّ منهما في شل خصمهما أو القضاء عليه.

- وخلال ذلك، بالرغم من الحروب في البر والبحر، كان يحدث تبادل تجاري مكثف، على عكس ذلك الشلل الذي اعتقاد ببرين أنه كان سائداً، كما كان يحدث تبادل آخر أقل وضوحاً في التأثيرات الثقافية، وقد خلف هذا التبادل آثاراً تتباين كثيراً من حيث الدرجة والأهمية حين تنتقل إلى وسط البحر المتوسط، أي إلى صقلية وإيطاليا.

كان استيطان الإسلام في وسط البحر المتوسط خلال الفترات المبكرة من العصور الوسطى جزئياً وأقصراً في الأمور مما كان عليه في شبه جزيرة إيبيريا، لكنه أطول وأخصب مما كان عليه في نقاط متفرقة من اليونان وحوض البحر الإيجي. على أنه من الضروري التمييز بين البر

الإيطالي، حيث لم يقم أي حكم إسلامي مستقر باستثناء إمارتين عربيتين عابرتين في باري «Bari» وترانتو «Taranto» (في النصف الثاني من القرن التاسع)، وبين صقلية حيث استمرت السيطرة السياسية والدينية أكثر من قرنين، أو ثلاثة قرون إذا أضفنا الفترة النورماندية (وهي إضافة لابد منها ما دمنا نتناول الأمور من الناحية الثقافية). احتاج العرب إلى أكثر من سبعين سنة (827-902) ليسيطروا تماماً على صقلية وحولى ثلاثين عاماً (1050-1090) ليفقدوها. خلال المائة والخمسين سنة من الحكم الكامل، وكذلك بالطبع في الفترتين الطويلتين من الغزو، للتراجع، كان لديهم متسع من الوقت لجعل الجزيرة «دارا للإسلام» بكل معنى الكلمة، وهذا يعني أرضًا إسلامية تماماً، ولكن هذا لا يعني أن جميع سكانها صاروا من المسلمين. فالسيجية لم تتطقئ كليّة في صقلية بل كانت تعتبر ديانة مسماً موحّداً بها من ديانات أهل الذمة، وذلك وفقاً للمفهوم الكلاسيكي للشريعة الإسلامية... كان المسلمون هم الطبقة السائدة، وهم المحاربين وأصحاب الأراضي، والتجار والصناع. وبالرغم من أن التاريخ الداخلي للجزيرة في ظل الحكم الإسلامي غير معروف إلا قليلاً، فيما عدا «باليربو»، فإننا نستطيع أن نتبع بصورة عامة التباين في درجة الاصطياغ بالصيغة الإسلامية، إذ إن هذا الاصطياغ كاد يكون تماماً في المنطقة الغربية، ثم تناقص تدريجياً في المنطقة الشرقية، حيث كان صمود العنصر اليوناني-المسيحي أكثر صلابة. وفي عملية مشابهة نجد أن الإسلام بعد الفتح النورماندي تلاشى بصورة أسرع في المناطق الشرقية للجزيرة لكنه صمد في الغرب خلال القرن الثاني عشر كله، ولم يختلف إلا في العقود الأولى للقرن الثالث عشر مع الثورات وعمليات النفي الأخيرة في عهد فردرريك الثاني.

كان العنصر العرقي الذي قدم مع حملة أسد بن الفرات وتغلغل في أعقابها شيئاً فشيئاً، مكوناً من العرب المغاربة الذين قدموا بصورة رئيسية مما يسمى اليوم تونس، ولكن كانت هنالك أيضاً عناصر قوية من البربر، كما كان يحدث عادة في شمال أفريقيا كلها بعد تحولها إلى الإسلام. لذا فإن القاعدة العرقية للفاتحرين هي عربية-بربرية، وهؤلاء هم الذين أضيفوا إلى المجموعات السكانية التي كانت موجودة من قبل، من صقليين محلين

وبونيين (قرطاجيين) ويونان ولاتين. هذا العنصر العرقي يمكن تمييزه بسهولة اليوم، بعد مرور ألف عام، وذلك بالرغم من تناقصه وتغيره من جراء الإضافات وعمليات التزاوج المتلاحقة. أما فيما يتعلق بخصائص الحكم العربي-الإسلامي في صقلية والآثار التي خلفها لنا، فيمكن أن نلاحظ قبل كل شيء أنه كان شكلًا هامشياً، بل ويمكن القول إنه كان شكلاً محلياً، من أشكالعروبة المغربية، وكان ينظر إليه بشيء من الازدراء عند الرحالة، من أمثال ابن حوقل (القرن العاشر)، الذين اعتادوا على الصبغة العالمية للعالم الإسلامي<sup>(7)</sup>. أما من وجهة النظر الغربية والإيطالية (ونحن هنا نتبع رأي أعظم مؤرخ لهذه الفترة، وهو م. أماري M. Amari)، فإن هذا الحكم يبدو إيجابياً ومفيداً لأنه بعث بدم جديد تغلغل في الكيان العرقي البائس لصقلية البيزنطية، والأهم من ذلك بسبب التغييرات التي أدخلتها على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في الجزيرة، حيث ألغى الإقطاعيات الكبيرة وشجع تملك مساحات زراعية صغيرة، وأحيا الزراعة الصقلية وأغنها بأساليب ومحاصيل جديدة. وتظهر الأهمية الحاسمة للفترة العربية في هذا المجال في وجود ألفاظ عربية كثيرة متعلقة بالحياة الاقتصادية، حفظت في اللهجة الصقلية ونقلت إلى الإيطالية، وهي في معظمها تشير إلى المجال الزراعي وإلى الري والأدوات المتعلقة بالمزارع والأدوات المنزلية ومنتجات التربية<sup>(8)</sup>.

وقد وصف المؤرخون والرحالة العرب في ذلك الوقت الجزيرة بأنها غنية في مياهها وغاباتها (حيث استغل الخشب في صناعة السفن الحربية العربية التي كانت تجوب القسم الأوسط من البحر المتوسط)، ويانعة الشمار والمحاصيل. وكان هناك نقص في الزيتون (إذ كانت صقلية تستورد الزيت من أفريقيا) والكرום، ولكن كانت هناك من جهة أخرى وفرة في القطن والقنب والخضروات. وربما كانت بداية زراعة الثمار الحمضية (التي لا تزال إلى اليوم عماد الاقتصاد الصقلبي) وقصب السكر والنخيل والتوت تعود إلى الفترة الإسلامية. أما فيما يتعلق بزراعة القطن فيبدو أنها استمرت طيلة استمرار تأثير الجانب المادي من الحضارة العربية، ثم احتفت في القرن الرابع عشر وإن كانت بقيت في مالطه وإسترومبولي وبنطليريا. وتعود أشهر الأوصاف لصقلية العربية والتي يمكن أن يستنتج

منها الكثير من المعلومات حول هذه الزراعات، إلى أيام النورمانديين (إدريسي وابن جبير) ولكنها تعكس بصورة جوهرية ظروف الحكم الإسلامي السابق.

ومن جهة أخرى فقد كانت هذه الفترة هي بعينها التي بدأت فيها العملية الانتكاسية المتعلقة بإعادة الملكيات الزراعية الكبيرة، وذلك عندما ردت إلى الكنيسة ممتلكاتها الهائلة التي ازدادت ثراء بفضل تقوى الملوك وسياستهم، كما ظهر الإقطاع الذي سيكون له أثر غير حميد على الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الفترات اللاحقة. ونحن مدینون لهذه الفترة العربية-النورماندية بأقدم الوثائق التي سجلت فيها عقود كتبت باللغتين العربية واليونانية. وتعبر هذه العقود عن الكدح المغمور والعنيد لفلاحي صقلية المسلمين، وعن الاتجاه الذي كان قد بدأ فعلاً، للتراجع نحو أنماط من الاقتصاد الزراعي الهابط اجتماعياً وتقنياً. وهكذا فإن الفترة العربية تظل بالفعل أعلى قمة وصلت إليها تلك الجزيرة الكبيرة الواقعة في البحر المتوسط، سواء من حيث استثمار مواردها والحياة المادية المتعلقة به.

ولم يحفظ إلا القليل من الملامح حول الحياة الروحية وحول الثقافة والفن خلال فترة الحكم العربي البحث في صقلية، ولم يكن ذلك إلا بصورة غير مباشرة. فقد تلقت جميع الآثار والوثائق المعاصرة تقريباً، وأمام الوثائق التي ما زلنا نحتفظ بها فتعود كلها تقريباً إلى الفترة النورماندية الرائعة. إلا أنه من المؤكد أن صقلية الإسلامية أسهمت في الحياة الفكرية العامة للإسلام، وبصورة خاصة، للإسلام المغربي<sup>(12\*)</sup>، وإن كان لا نعرف ما هي السمات المحلية التي أسهمت بها. فقد ازدهرت هناك دراسة القانون والفقه وللغة (الفيلولوجيا) والنحو، وازدهر الشعر في البلاط الكلبي<sup>(13\*)</sup> في بالبرمو وحول الأمراء المحليين الصغار، وتلك كلها أمور نعرفها بطريقة مجملة، وكان من الممكن أن نعرفها على نحو أفضل لو كانت قد حفظت لنا تلك المختارات المتعلقة بهذا الموضوع، والتي جمعها اللغوي (الفيلولوجي) الصقلي ابن القطاع<sup>(14\*)</sup>، الذي هاجر فيما بعد إلى مصر ومات فيها<sup>(9)</sup>. وإذا استتدنا إلى ما بقي من شعر القرن الحادي عشر فإن هذا الشعر كان كلاسيكي اللغة والوزن والشكل ولا أثر فيه للأشكال والموازين اللغوية الشعبية، كالتى كانت تتطور في ذلك الوقت نفسه في إسبانيا المسلمة. وهذا لا يعني

بالضرورة أنها لم تكن موجودة في صقلية أيضاً. وقد ربط أعظم الشعراء العرب الصقليين وهو ابن حمديس<sup>(15\*)</sup> توفي عام 1133 في حياته التي قضها في التجوال، بين وطنه والأندلس، الذي كان أعظم مركز للشعر العربي في الغرب، كما أنه المركز الذي يبدو أن صقلية كانت تسهم في تجدیداته الأدبية. لكن آخر ازدهار للشعر العربي وللغة العربية نفسها، (وقد بقيت منها مقالات رائعة)، إنما حدث في الجزيرة في ظل الملوك النورمانديين الذين عرفت عنهم سياستهم المستيرية في التسامح والتوفيق الثقافي. وبعد ذلك، انهارت مع مجيء الأسرة الحاكمة الألمانية الصبغة العربية الصقلية بسرعة، وتبعها بعد فترة وجيزة ظهور: مناقضات تشيلرد الكامو... (The Contraste of Cielo d'Alcamo<sup>(16\*)</sup>) ومدرسة الشعر التي أخذت اسمها من صقلية الملكية، وهي أول بوادر الشعر الإيطالي باللهجة العامية. وقد رأى بعض الباحثين- وإن لم يثبت ذلك حتى الآن- أنه ربما كانت هناك صلة خفية بين المظاهر الأخيرة للحياة الروحية العربية الإسلامية على الجزيرة وبين هذه الشمار الأولى لقصص الحب الرومانسية في التربية الإيطالية. وما زال العلماء يتناقشون فيما إذا كانت هذه الآثار لحضارة الإسلام قد زالت نهائياً أم أنها تعيش مرة ثانية مخفية وراء أشكال جديدة. على أن ما بقي من الفن الإسلامي التصويري Figrative في الجزيرة رائع وظاهر للعيان، حتى ولو أنه كان، كما قلنا، ينتمي إلى فترة وبيئة لم تعودا إسلاميتين تماماً. أما الفترة الإسلامية الخالصة فلم يبق منها إلا حمامات كفالا Cafala قرب باليรمو، بالإضافة إلى بعض القطع النقدية والنقوش. لكن الآثار العربية-النورماندية ذات الشهرة العالمية (كنيسة بالاتين Capella Palatina بسقفها الذي زينه كله فنانون مسلمون، لعلهم كانوا من مصر، وقصر زيسا Zisa وقصر كوبا Cuba وبقية فن العمارة المنتمي إلى هذه الفترة في باليرمو وغيرها-هذه الآثار هي، كما سوف يتبيّن بمزيد من التفصيل فيما بعد، سجل محفوظ يثبت ارتباطها بالفن العربي للغرب الإسلامي).

ولكي نختم هذه التعليقات الموجزة حول «تراث» الإسلام في صقلية، متحررين من كل مبالغة رومانتيكية في التمجيد، فلن يكون لنا مفر من أن نلاحظ وجوده بصور متعددة (وهو وجود يلاحظاليوم بصورة خاصة في

الأسماء الشخصية والجغرافية) وশمولية تأثيره. فمن شأن التحليل المتجرد لعادات الشعب الصقلي ولنفسيته الفردية والجماعية أن يرجعنا إلى الإرث العربي، حتى في بعض النواحي الأقل إيجابية. لكن رصيد حساب التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للفترة الإسلامية يشهد إلى حد كبير بفضل ذلك الإرث.

أما بالنسبة لشبه الجزيرة الإيطالية ذاتها، التي تأثرت بدرجات متفاوتة بانتشار الإسلام في البحر المتوسط، فلابد من وضع فرضية مختلفة. فهنا لم ينجح الإسلام في إقامة مستوطنات دائمة باستثناء الإماراتين العربيتين الصغيرتين اللتين لم تدوما مدة طويلة في آبوليا Apulia واللتين سبق أن أشرنا إليهما. إلا أن عرب صقلية عبروا مضائق مسيينا مرات عديدة، وتعرضت كل السواحل الإيطالية، في القرنين التاسع والعشر، لهجمات لصوص البحر (ويكفي أن نذكر نهب كنيستي القديس بطرس والقديس بولس في روما عام 846 ومعركة أوستيا Ostia عام 849). ولكن كما هو الحال في فرنسا، لم تتمكن الغزوات الإسلامية من أن تتحول إلى حكم مستقر<sup>(17)</sup>. لذلك فإن جنوب إيطاليا لم يعرف «السراسنة» المسلمين إلا باعتبارهم مصدرًا دائمًا للفوضى والغارات والهجمات طيلة هذين القرنين، وعملاً مزعجاً في الصراعات الداخلية للجنوب الإيطالي. وقد تحالف اللونغبارديون Longobards والبيزنطيون والجمهوريات البحرية بصورة متباينة بعضهم مع بعض ومع المسلمين، واعتبروا الربح والغنائم ذات اليمين وذات الشمال. دأب المؤرخون الإيطاليون من آماري Amari إلى شيبة Schipa أن عالماً واحداً حاول مؤخرًا أن يعيد النظر في الحكم التقليدي تاركاً نظرية البعث Risorgimento جانبًا، وباحثًا عن عامل إيجابي للوجود العربي بين القوى المتصارعة<sup>(18)</sup>. لكن حتى إذا قبلنا إعادة النظر تلك، فإن فائدة التأثيرات الناجمة عن التغلغل العربي في البر الإيطالي، أقل بكثير من فائدة الحكم العربي في صقلية. ففي إيطاليا لم يتح للعرب الوقت أبداً لتنظيم حياة أكثر استقراراً وتنظيمًا من حياة الحرب والسلب (كانت منهم عصابات في خدمة الأمراء اللونغبارديين، ومستعمرة غاريليانو Garigliano)، ولذا فإن العصور الوسطى المبكرة في إيطاليا لم تعرف من الجهاد الإسلامي إلا تأثيراته الهدامة. فلم تأت الثقافة والعلم والفن مع هؤلاء الغزاة البرابرة

الذين ظلوا جسمًا غريبًا في البنية الاجتماعية للجنوب الإيطالي، ليطردوا منه بأسرع ما يمكن. كما أنه لم تنتقل إلى إيطاليا أي فائدة حضارية من جراء تلك الموجة الثانية من الغزاة العرب-الإسلاميين التي هبطت، في القرن التاسع بوجه خاص، من جبال الألب واجتاحت مناطق بيدمونت Liguria وليغوريا Piedmont مرات عديدة، ووصلت في بعض الأحيان حتى وادي ألبوا.

ومع ذلك فقد وصلت عناصر من الثقافة المادية الإسلامية والعلم والفن إلى إيطاليا وخصوصاً إلى جنوب إيطاليا، من خلال طرق أخرى. فبدلاً من وصولها عن طريق الغزوات المدمرة، وصلت تلك العناصر من خلال التجارة (ولنلاحظ أن تعايش هاتين الناحيتين، خلافاً لفرضية بيرين، أمرٌ مؤكّد)، وإن تكن الشواهد عليه في هذه الفترة غير كافية)، ومن خلال الرحالة والعلماء، وبعد قليل بواسطة الهجرة الثقافية الكبيرة من إسبانيا المسلمة. فقد تحدث رحالة مثل ابن حوقل عن المبادرات التجارية في العصور الوسطى المبكرة مع الجمهوريات البحرية لكامبانيا Campagna ولدينا روایات عن توكييلات تجارية إيطالية في الشرق، مثل توكييلات تجار أمالفي Amalfitans في مصر الفاطمية<sup>(11)</sup>. ومن الأمثلة المعروفة «للعناصر العربية» في فن جنوب إيطاليا، الأبنية الأثرية في ساليرنو وأمالفي وكانوسا دي بوليا Canosa di Boglia وكذلك وجود أعمال عديدة للفنون الإسلامية الفرعية، لا في كنوز كنائس الجنوب فحسب بل في وسط إيطاليا أيضاً (لازيو Lazio ومارشيس Marches وتوسكانى Tuscany). وأخيراً أخذت أعمال المترجمين ومن بينهم تلك الشخصية الغامضة، قسطنطين<sup>(12)</sup> الإفريقي Constantinus Africanus تكشف للثقافة اللاتينية في إيطاليا ثمار علم الطب والصيدلة العربين حتى النصف الثاني من القرن الحادى عشر، أي قبل تدفق العلم الإسلامي على أوروبا من خلال إسبانيا. وبعد أن فتح ذلك الطريق الأخير عبر العلم والفلسفة العربين جبال البرانس إلى فرنسا وإيطاليا، وكذلك عبرتها أيضاً-كما ثبت مؤخراً-أفكار شعبية إسلامية تتعلق بالتقوى والعالم الآخر، وربما كان لهذه العوامل تأثيرها حتى في الروائع الغربية الفكرية والفنية. ولكن ليكن الأمر واضحاً: إن أفضل وأعظم ما جاء إلى إيطاليا بعد عام 1000 لم يأت من الشرق مباشرة بل من رأس الجسر الثقافي الذي أقيم

في شبه جزيرة إيبيريا، ومن ثم فهو إشعاع للتراث الشرقي من خلال هذا الطريق. إن خلاصة التأثيرات العربية في الحضارة الإيطالية في العصور الوسطى من خلال جميع هذه الطرق إنما نجدها في العناصر اللغوية العربية التي دخلت اللغة الإيطالية. وهذه الناحية كثيراً ما عولجت بطريقة غير جدية، ولم تعالج إلا مؤخراً فقط بطريقة علمية رصينة.

هذه الدراسات المنهجية للعنصر اللغوي تتركز، حسب ما يقرره أكبر الثقات المعاصرين في هذا المضمار اليوم، وهو ج. ب. بالغريني G.P. Pelligrini «على المبادرات التجارية ومفردات دار الجمارك والمنتجات المستوردة من المغرب ومن الشرق». فمن الأمثلة التي يشيع الاستشهاد بها في هذا المجال، آلفاظ مثل «دكان» Dogana وتعني (جمارك، دار الجمارك) ومخزن Magazzion و«معونة» Maona (شركة تجارية) ومخاطرة Moatra (نوع من القروض بفائدة)، وأسماء العملات Tari والمقياسes Rubbio أو الربعة) والأواني (الزير Ziro، الجرة Giara الغرافة Garaffa) ومواد وأنواع الألبسة (الجبة Giubba، القفطان Caffatanuk والبردة Borwaechino وما شابه ذلك). ولكن يجب أن يضاف إلى هذه النواة التي تمثل في الأغلب المهن والتجارة، كلمات تتنتمي إلى ميادين أخرى مختلفة تماماً: كالعلوم (علم الفلك والت捷يم، والرياضيات) والكمياء وعلم الصيدلة والطب، وأساليب الفن، والفلسفة.

إن تنوع وكثرة هذه الكلمات المستعارة التي تتناول جزءاً كبيراً جداً من الحياة المادية والفكرية للبحر المتوسط، لا يمكن بالتأكيد إرجاعه إلى نشاط العرب الذين كانوا يغيرون على منطقة المizarجورنو Mezzogiorno وينهبونها، والذين لم يكونوا دائماً من أصل صقلي، بحيث إن قسماً كبيراً من هذه الكلمات المستعارة لا يمكن أن يعتبر ذا أصل عربي-صقلي محدد. بل إن التيار المزدوج للكلمات المستعارة، الذي يشمل ألفاظاً علمية وألفاظاً متعلقة بالتجارة والحياة اليومية، يناظر تماماً التيارين الأساسيين للاتصالات الإيطالية مع عالم البحر المتوسط الإسلامي: الدراسة العلمية وعلم الكتب، وعالم النشاطات العملية الذي يموج بالحياة، وكلاهما غني في نتائجه، حتى ولو لم يكن يقارن سواء من حيث الاتساع أو النوعية بثمار اللقاء الذي تم في الأندلس.

كانت شبه جزيرة إيبيريا هي المكان الذي جرى فيه الاتصال المثير

والشرق بين الإسلام والحضارة الأوروبية الناشئة، وهو الاتصال الذي تطور على مدى سبعة قرون. فهنا، أكثر من أي أرض أخرى على البحر المتوسط، توافر لدى الاستيطان العربي وسيطرة الدين الإسلامي الوقت والوسيلة للتغلغل في البنية العرقية والاجتماعية والثقافية الموجودة سابقاً، ولدى انسحاب العرب في آخر المطاف كانوا قد تركوا هذه البنية وقد تغيرت تغيراً كبيراً، وفي حين أن مرور العرب في إيجية لم يكن إلا حادثاً عابراً، وفي صقلية عبارة عن فترة اعتراضية في مسار التاريخ اليوناني-اللاتيني، فإن العنصر العربي بقي في إسبانيا عنصراً أساسياً في مظهر البلاد وفي مصيرها، يتجاوز بمراحل الحضور المادي للعرب والإسلام على أرضها. ويؤلف الوعي بهذا العنصر وتقيمه، في حد ذاتهما، فصلاً من فصول الكتابة التاريخية الإسبانية الحديثة. وإذا كان يبدو أن أعظم باحثين في العصر الحاضر في هذا المضمار، وهما أ. كاسترو A. Castro وكليمان سانشيز ألبورنوز Cl. Sanchez Albornoz يقولان بنظريتين متضادتين، إذ يقول الأول فيما يخص دور الفترة العربية في تاريخ إسبانيا، فإن كلتا النظريتين تلتقيان في الاعتراف بالأهمية الكبرى لهذه الفترة في المجرى التالي للأحداث في البلاد. فإسبانيا في رأي كاسترو، الذي يعتبر فترة السقوط Visigothic غريبة ودخيلة على التقاليد الإيبيرية الأصلية، وقد ولدت من التزاوج بين العرب (واليهود) وبين العنصر المحلي، بحيث إن تاريخ إسبانيا في المستقبل وعاداتها ونفسيتها ودينها كلها كانت متأثرة بهذا التزاوج بوصفها نتيجة له أو رد فعل عليه. أما سانشيز ألبورنوز فيعتبر العرب والإسلام عاملاً مزعجاً وضاراً بصورة عامة، انحرف بإسبانيا بعيداً عن تطور التراث الروماني الذي عرفته الأمم اللاتينية الأخرى وهو عامل رسم في الشخصية الإسبانية بعض الخصائص السلبية (التعصب الديني وعدم التسامح والسلطة العليا للكنيسة والتزعة الملكية المطلقة والانعزal عن بقية أوروبا)، وكلها سمات لا تزال آثارها ملموسة حتى في يومنا هذا. ولكن بغض النظر بما إذا كان هذا التأثير العربي-الإسلامي على إسبانيا يعتبر إيجابياً أم سلبياً، أساسياً أم متطفلاً، فإن النظريتين المتضادتين تتفقان على الاعتراف بمدى هذا التأثير وأهميته الحاسمة بالنسبة لمصير إسبانيا، وكذلك بالنسبة لكل أوروبا

الغربية أيضاً.

كانت العربية الإسبانية نفسها وهي في أوجها على وعي بطبيعة وجودها في الأرض الأندلسية وثمن هذا الوجود، وحاولت القيام بتقييم له. ومن الطبيعي أن تكون خلفيّة هذه المقارنة الأقاليم الأخرى للحضارة الإسلامية وليس، كما يحدث معنا في الأغلب، بقية أوروبا المسيحية. إلا أن « مدح الإسلام الإسباني » The praise of Spanish Islam (Garcia Gomez 19\*) في مدح الأندلس غارسيا غوميز (Garcia Gomez) لرسالة الشقنقدي (Reyes de Taifas) في القرن الثالث عشر يحتوي على عناصر صالحة أيضاً لمثل هذه المقارنة، وهي عناصر تبرز بوضوح من المحتوى الجدلي-البلاغي لهذا العمل الصغير الطريف: كالكلام عن السلطة السابقة للخلافة الأموية، وال الحرب المقدسة التي خاضتها بلا هواة ضد الكفار، والتشجيع السخي الثقافي الرائع للملوك الطوائف والازدهار المذهل للأدب، والحياة الاجتماعية الرفيعة في بلاط هؤلاء الملوك، والثروة الاقتصادية للبلاد والاستثمار الماهر لواردها الزراعية الذي كان من الأسباب العظيمة لمجد الحكم العربي في إسبانيا، وأخيراً الإنتاج العلمي الجليل الذي ينسى المؤلف العربي ذلك العنصر الذي يشكل في نظرنا أعظم فضل له، ألا وهو دوره في الإبقاء على العلم القديم ونشره، لكنه يؤكد بحق على عظمة الشخصيات التي اشتغلت به، من أمثال ابن حزم وابن زهر وابن رشد وغيرهم. الواقع أن الصورة البهيجـة التي رسمها الشقنقـي كانت قد صورـت في وقت كان فيه مصير الإسلام العربي في إسبانيا في انحسـار، وذلك في باـدئ الأمر في ظل سيطرـة البرـبر، ثم في ظل حروب الاسترداد Reconquista المسيحـية (توفي الكاتـب في إشبيلـية سنة 1232 قبل أن ينتزعـها فردينـاند الثالث من الإسلام بخمسـة عشرـة سـنة). لذلك فإنـها تبدو في ضـوء التـاريخ الـلاحـق وكـأنـها تحـليلـ لذـكرـي عـصـرـ كانـ يـتجـهـ إلىـ نهاـيـتهـ، بدـلاـ منـ أنـ تكونـ استـبـاقـاـ للمـستـقبلـ. ولكنـ قبلـ أنـ تشـغلـ أنـفـسـناـ بـذـلكـ المـسـتـقبلـ، أـعـنيـ الصـدىـ Ausklangـ أوـ التـأـثيرـ Auswirkungـ الذيـ خـلـفـهـ التـرـاثـ العـرـبـيـ فيـ إـسـبـانـياـ بـعـدـ أنـ كانـ الـوـجـودـ السـيـاسـيـ وـالـدـينـيـ وـالـقـاتـلـيـ للـعـرـبـ قدـ ضـعـفـ، يـجـبـ أنـ نـذـكـرـ ماـ كـانـ يـعـنـيهـ هـذـاـ الـوـجـودـ بـالـفـعـلـ: وـهـوـ اـنـتـشـارـ العـرـوـبـةـ وـالـصـبـغـةـ العـرـبـيـةـ فـيـ الـغـربـ، وـقـدـ طـمـعـتـ فـيـ جـوـ منـ التـسـامـحـ النـسـبـيـ وـالـتـدـاـخـلـ الثـقـافـيـ معـ بـقـائـاـ الـلـاتـينـيـةـ

الإببرية التي لم يكن الحكم القوطي قد مسها، وكذلك مع العالم المسيحي الغربي. كان هناك قرنان من النجاح السياسي المتصاعد الذي وصل إلى الأوج في ذلك العصر العظيم، عصر عبد الرحمن الثالث والحكم الثاني والمنصور، ثم قرن من الانهيار السياسي، مع غزارة في الإنتاج الأدبي والفنى الرائع، ثم قرن آخر ساد فيه البرير (الرابطون والموحدون) ونشطت فيه المبادرات العلمية مع أوروبا المسيحية. وبعد القرن الثالث عشر، الذي شهد ذبول الإسلام في قسم كبير من شبه الجزيرة تأتي الخاتمة الطويلة في آخر معقل للإسلام في غرناطة. وأخيرا تأتي «زفة المغربي»<sup>(20\*)</sup> The Mooris Lament، ويعلو الصليب على «الحرماء» ويعانى الموريسيكيون<sup>(21\*)</sup> Moriscos من سكرات النهاية الطويلة حتى طردتهم النهائي في سنة 1609. فإذا سلمنا هنا بالخطوط العامة لتأريخ الأحداث Histoire évenementielle في هذه الفترة كلها، كان من الواجب أن نؤكد على نقطتين أو ثلاث نقاط لابد منها في تقييم الإنجاز العربي-الإسلامي في هذا الجزء من البحر المتوسط وفي أوروبا ككل.

أولاً : هناك السرعة والاكتمال في فتح الأندلس، فقد وصل الفاتحون الأولون بقيادة طارق وموسى خلال ثلاث سنوات فقط إلى أقصى الحدود الشمالية حيث توقف الاستيطان العربي المستقر، رغم أنهن تجاوزوا هذه الحدود فيما بعد في هجمة تتجاوز جبال كانتابريان<sup>(22\*)</sup> Cuntabrans. لكن هذه المناطق الواقعة في أقصى الشمال قد مسها الفتح العربي فقط ولم يحظى بها بقوة، وكانت الحدود بين المسلمين والمسيحيين أبعد من ذلك في الجنوب، بين نهري الدورو والأبرو Ebro<sup>(23\*)</sup> إلى أن اجتاحتها هجمات عملية الاسترداد Reconquista في القرن الحادى عشر. فهل كان التعمد أم الضرورة أم المصادفة، هو الذي أوقف العرب عند هذه الحدود غير المأمونة ومنعهم من السيطرة الكاملة على شبه الجزيرة؟ إن هذا السؤال نفسه يبرز فيما يتعلق بمتابعة الهجنة العربية في أوروبا، إلى أبعد من جبال البرانس في فرنسا (إلى روسيلون Rousillon وسبتمانيا Septimania وبروفانس ودوفينيه Provence and Dauphine وما وراء جبال الألب في سويسرا وشمال إيطاليا، ويظهر أن السبب هو أن القدرة العسكرية والديموغرافية للعرب على تحويل هذه الغارات إلى فتوحات مستقرة كانت غير كافية، وقد

حال الطول الخطر لخطوط مواصلاتها البرية ما بين قواudemهم في إيبيريا وأفريقيا وبين هذه المواقع، دون وضع أي خطة متكاملة من أجل التوسيع فيما بعد. وقد ترك هذا التوسيع للمبادرة الفردية من الجماعات المغيرة التي كانت تتقىصها التعزيزات والإمدادات الالزمة من أجل الاحتفاظ بالأراضي المسلوبة. وليست كوفادونغا Covadonga وبواتييه Poitiers في هذا السياق، سوى الحركة العكسية لتلك الموجة التي أدت في مطلع القرن التاسع، إلى التخلّي للممالك المسيحية عن الأراضي التي تقع بعد نهر الدورو والألبو (أستورياس وليون Leon ونافار وكاتالونيا Catalonia) تلك الأرضي التي أغاث العرب عليها مرات عديدة ولكنهم لم يحقّظوا بها بعد ذلك قط في ظل حكم مستقر.

ضمن هذه الحدود نشأت الدولة الأموية العظيمة، في القرنين التاسع والعشر، وهي أعظم تشكيل سياسي لتلك الحقبة من تاريخ عرب المغرب، كما أنها كانت في الوقت نفسه، العامل الحاسم في توازن غربي البحر المتوسط<sup>(13)</sup>. فبعد أن تخلى الأمويون في إسبانيا بصورة واعية إلى حد ما عن أي هجمة أخيرة على ما وراء جبال كانتابриان والبرانس، ركزوا سياستهم الخارجية على السيطرة على السواحل الأفريقية وإمرة البحار. أي أنهم قصرّوا مهمتهم كحرس للحدود ضد العالم المسيحي على حروب «الجهاد» التي كانت تشنها العصابات دوريا، وقصرّوا سلطانهم على الأرضي التي اكتسبت نهائيا للإسلام. وكان صراعهم البحري الطويل مع خصومهم فاطميي مصر سمة بارزة لهم، وقد فضل الأمويون البحث عن اتفاقات وتحالفات مع القوة البحرية في شرق البحر المتوسط، بيزنطة، وذلك لأسباب منها النزاع ضد العدو المشترك، أي العباسيين. ولكن جميع هذه الخطط الكبيرة انهارت بعد الأزمة الداخلية لخلافة قرطبة، التي حدثت بعد وقت وجيز من فترة عظمتها في السنوات الأولى من القرن الحادي عشر. ومنذ ذلك الحين انتقل محور القوة الإسلامية في الغرب من إسبانيا إلى أفريقيا، واحتلت الإمبراطوريات التي قامت هناك الأندلس وجعلتها تحت سيطرتها كدولة تابعة، وهي التي سبق لها أن حلمت بإخضاع الساحل الأفريقي. فبعد أن تلاشت السيطرة البحرية الأموية العابرة لم يبق للأندلس الإسلامية سوى مهمة متواضعة، هي متابعة حرب قرصنة مقدسة في غرب البحر

المتوسط (حملة موغتو Mugetto ضد جزر البالياres Balears وسردينيا<sup>(24\*)</sup>، وهي الحرب التي استطاعت الجمهوريات البحرية الإيطالية أن تصمد لها. وإذا تطلعنا إلى الأمام إلى العصور الوسطى المتأخرة، وجدنا أن العلاقات العسكرية بين الإسلام والعالم المسيحي في هذا الجزء من البحر المتوسط كانت تقصر على العمليات المحلية بين هذه الجمهوريات التجارية القائمة على البحر التيراني Tyrrhenian (والتي أضيف إليها في القرن الثاني عشر مملكة صقلية النورماندية) وبين الأسر الحاكمة الإسلامية في سواحل شمال أفريقيا (بني زيري والموحدين ومن جاء بعدهم)، في حين كان اندفاع الإسلام في شبه جزيرة إيبيريا قد أخذ يتباطأ شيئاً فشيئاً ويتناقص من جراء الضغط المسيحي المتزايد... ومنذ القرن الثالث عشر وحتى الخامس عشر كان الصمود الطويل الأمد لمملكة غرناطة مشكلة داخلية لإسبانيا، وهناك كان ما تبقى من الإسلام في أوروبا يخوض بلا أمل آخر معاركه الدفاعية.

لقد امتد الإسلام مدة طويلة من الزمن، وشمل ثلاثة أرباع شبه جزيرة إيبيرية، لذلك لا عجب أن يكون هو والعروبة قد توطدت جذورهما في البلاد. ولكن ما حدث في صقلية على نطاق أضيق قد تكرر هنا: إذ لم يستطع دين الفاتحين ولا عرقهم ولا لغتهم أن يحلوا كليّة محل دين الشعب المقهور أو عرقه أو لغته. ومن هذا التعايش والاختلاط ولدت الحضارة العربية-الإسبانية المركبة التي تتصف بخصب غير عادي. فمن الناحية العرقية جاءت أمواج عديدة من العرب والبربر لتصب في الأندلس في القرن الثامن، لكنها لم تكن معزولة هناك وسرعان ما احتلت مع سكان البلاد من قوط ولاتين-إيبيريين. وقد فقدت تلك الأمواج نقاطها العرقية بسرعة (وهي على أي حال كانت تتمي إلى عرقين متميزين)، كما يتضح من ملامح بعض أمراء الأسرة الأموية الحاكمة نفسها، كما وضعها مؤرخو ذلك العصر، وهي ملامح كانت بعيدة كل البعد عن النمط العربي النقي. كذلك امتزجت الدماء اللاتينية والجرمانية والشمالية (الأسكندنافية) بسرعة مع الدماء العربية والأفريقية في مجتمع إسبانيا العربية، وأنفتحت نماذج مختلطة فيها صفات شرقية وأفريقية وأوروبية. وقد انتشر دين بلاد العرب الذي جلبه الفاتحون معهم في شبه الجزيرة بسرعة، كما حدث في

جميع البلاد التي فتحها العرب، وأصبح هو السائد بسرعة بين سكان البلاد الأصليين الذين اعتقوه (المولدين)، وإن لم يصبح هو الدين الوحيد. إلى جانب إسلام الفاتحين الأجانب كان هناك تسامح مع الدين المسيحي الذي طورته إسبانيا بحيث أصبح لها أعيادها الدينية والثقافية وطقوسها الخاصة وكتابها وقديسوها. ورغم أن مكانته كانت دون الإسلام فقد كان له وضع قانوني كامل.

على أن هذه المسيحية قد استعربت بسرعة، لغوية وثقافياً، وأصبحت هناك كلمة عربية (المستعربة) Mozarbes, Musta (riba) تدل على سكان البلاد الذين بقوا على دين آبائهم تحت الحكم الإسلامي لكنهم أصبحوا ناطقين بالعربية Arabophone أو يتكلمون اللغتين على الأقل<sup>(14)</sup>. هذه الازدواجية اللغوية، أو حتى التعددية، هي خاصة أخرى من خصائص إسبانيا العربية. ولقد ثبت الآن أن اللغة العربية التي كان يستخدمها الحكام، سواء في شكلها الكلاسيكي والعلمي النقي وفي اللهجات المحلية، كانت توجد دائماً جنباً إلى جنب مع اللاتينية التي طرأت عليها تغيرات شعبية، والتي كانت مستخدمة في الكنيسة وفي الوثائق الرسمية بين المسيحيين، ومع اللغات الحديثة الولادة ذات الأصل الروماني. ولدينا دلائل كثيرة تدل على هذا التوسع وتعود إلى القرون الأولى للحكم العربي ويزداد عدد هذه الوثائق تدريجياً، كما تكتسب أهمية ترجع، كما سوف نرى، إلى قيمتها الأدبية. فمن الناحية الثقافية فرض تفوق الحكام الأجانب نفسه بسرعة وانحنت اللاتينية الهزيلة في شبه الجزيرة إعجاباً بعلمهم وأدبهم وشعرهم. وشهادة ألفاروس Alvarus القرطبي في القرن التاسع معروفة حق المعرفة. ففيها يندب «موضة» الاستعراب بين المثقفين المسيحيين في زمانه، والولع الذي كان الناس يدرسون به الآداب اللاتينية ويفحكونها، مع إهمالهم لكتاب المقدس وأعمال المؤلفين اللاتينيين. هذه الثقافة العربية جاءت إلى الأندلس في معظمها من الشرق، وذلك بسبب الازدهار الذي طرأ في القرنين التاسع والعشر على الثقافة العباسية العظيمة في العراق، الذي كانت إسبانيا منافسه السياسي، ولكنها كانت تابعة له من الناحية الثقافية. ولكن لم يمض وقت طويل حتىأخذت البذور المغربية والأندلسية تثمر، فكانت هذه الثمار هي التي قدر لها فيما بعد أن تُجْنِي ويعاد غرسها في بيئتها ذات أصل

رومانى.

لقد ترك الوجود العربي في شبه الجزيرة طابعه على اللغة بعمق، وخصوصا من حيث المفردات، بحيث إنه لا يزال حتى اليوم أوضح أثر تركته هذه القرون السبعة. وهذا الأثر يتناول مختلف نواحي الحياة، من الزراعة إلى الفنون والحرف، ومن التجارة إلى الإدارة، ومن الحرب إلى العلم. ففي مجالات الدين والإدارة والحرف نجد كلمات مثل: المسجد Mesavita، أمير الماء Almirante، القاضي (عمدة المدينة) Alcalde الوزير Alquacil، المشرف Almotaciem صاحب المدينة Falmedina، الفقيه Alfaqui الحكيم Fabasouqae alatat<sup>(25\*)</sup>، الحاجب Alhagib، صاحب السوق Alcahuete القوادة بالنظر لحالة الحرب المتوضنة مع المسيحيين نجد: الصائفة Aceifa، الغارة rehem، الدليل Aldalil، الرئيس Arraez، القائد Alcaide، الرهن Algardda الطلائع Atalaya، العرض Alarde، الرباط Rebate، القصر Alcazar، القصبة Alcazaba، النفير Anafir، الرياز Arriaz، الفارس Alfaraz، فارس (وأصلها من زناتة) Winete، المنفر Almofire، الدرقة Aldarga، وكذلك نجد كثيرا غير هذه الكلمات، بعضها قديم وبطل استعماله، والبعض الآخر متداول جدا حتى الآن. وفي المفردات التجارية هنالك: الديوان (الجمرك) Aduana، المخزن Almacen، تعرفة tarifa، السوق Foco، المناداة (المزايدة) Alnomeda، التجارة Atijara، وفي مجال الأوزان والمقاييس والعملات نجد: الربعة Adarme، القفizer Cahiz، الفنية (الكيس الواسع) fanéga، المد Alnud، الدرهم Melacal، الرطل Arrelde، السكة Ceca، مرابطي Maravedi، مثقال Melacal، وغيرها. كذلك هنالك العديد من الكلمات التي تدل على أسماء المعادن والمنتجات ذات الأصل العربي، مثل: الرتبق Azoque، البياض Albaualde، العاج (ناب الفيل وأصلها العربي أم الفيل) Marfil، الكافور Alcanfor، الكحول Alcohol، النحاس Annofaz، الغالية Algalias، المسك Almizole، الأئمde Aceche وهنالك أسماء الألبسة والمواد ذات المنشأ الشرقي مثل: الجبة Aljuba، البرنس Albornoz، السراويل Zaraquelles. القناع Alquinal، والكلمة التي تدل على الخياط نفسه Alfayate. لكن عنصر المفردات الدالة على الزراعة والسكنية غني أكثر من غيره: الساقية Acequia، الناعورة Noria، السد Azud، القادوس

، الجب Aljibe، البركة Arcadus، السانية طاحونة Tahona، المعصرة للزيت Almazara، المنية (البيت حوله حديقة) Almunia، وهي شائعة جزئيا في صقلية، وتعتبر شهادة حية على المستوى الفني الرفيع الذي وصل إليه العرب وعلى الأهمية الكبيرة للزراعة في الاقتصاد والحياة الاجتماعية لتلك البلاد. كذلك يوجد في الإسبانية الكثير من أسماء النباتات والثمار والخضروات التي تعود إلى أصل عربي، مثل : الخرشوف Alcachofra، الرز Azzoz، نارنج (برتقال) Naranja، ليمون Limon، الزعفران Azafran، السكر Azucar، الزيت Aciete ، طرنجة Toronja، بادنجان Berenjena البرقوق Berenjena، الريحان Albericoque، السوسنة Azucona، الخزامي Alhuzema، الزلفاء (شجيرة زهر) Adelfa وكثير غيرها، وبين أسماء الحيوانات نجد : الذيب A dive، الصقر (القطامي) Alcotan، الحر (نوع من الطير) Alforre، العقرب Alacran. ومن الكلمات البيتية نجد : جرة Jarra، طاسة Taza، الكوز Alcuza الكلة Alcolla، السجادة (أصلها الخمرة) Alfomra، اللفاف Alifafe، المدرج Azote، السوط Almadrague، الحاجة (الجوهرة) Alhaja ... الخ. ونجد أن الكلمات المتعلقة بالأمور البيئية وفن العمارة كثيرة جداً: الضيعة Aleda، الريض Arrobal، البري (حي من البلد) Barrio، البناء القاشاني لتزين الجدران) الطوبية Adobe، وكثير من الكلمات المشابهة. كذلك نجد الكلمات الدالة على الألعاب (الشطرنج Aljedrez، والأدوات الموسيقية (العود Alhoz، الطبل Laud، الدف Atabol)، والتي تعطينا لمحات عن حياة البلاد المرحة<sup>(15)</sup>.

وهناك خيط لغوي مهم آخر يتجلّى في أسماء الأماكن الإسبانية، التي لا تزال حتى اليوم مركبة من عناصر عربية. وكثيراً ما تكون هذه الأسماء عبارة عن كلمات مركبة من كلمات عامة شائعة مثل: قلعة، وادي، منزل، قصر، ريض، رابطة، والتي يمكن التعرف عليها بسهولة في أسماء الأماكن مثل: القلعة Alcolea، القلعة Alcala، قلعة رياح، الوادي الكبير Gaudalquivir، وادي الرمل Alcazar، القصر Quadarrama، مدينة الريض Arrabal، مدينة الرابطة Rabida<sup>(26\*)</sup> وغير ذلك...

وفي حالات أخرى توجد كلمات يدخل عليها تحويل صوتي وتحوير في المعنى لا يمكن تمييزه بسهولة بالنسبة لمن ليس له إلمام كبير بالفردات العربية وقواعد الأصوات الإيبيرية-العربية، التي صاغها بشكل علمي لوبيز lopes وشتايغر Steiger<sup>(16)</sup>. ويكفي أن تقول هنا إنه بالإضافة إلى العمل الممتاز الذي ألقه دوزي-إنجلمان Dozy-Engelman عن مجموعة الأصوات العربية التي دخلت إلى اللغات الإيبيرية، فقد استطاع آسين بالاسيوس أن يخصص كتاباً خاصاً لأسماء الأماكن العربية-الإسبانية، وتضمن أكثر من 1000 اسم شرح أصلها وبعض مئات من الأسماء غير المؤكدة<sup>(17)</sup>. كما يجب ألا ننسى، إلى جانب التحولات اللغوية المباشرة، نماذج المعاني وأنماط العبارات، التي يbedo فيها الصرف العربي وقد تحول فعلياً إلى اللغة ذات الأصل الروماني، وهي نماذج تعكس العملية الذهنية أو الصورة التي تتحكم بها. والمثال النموذجي، ولكن غير المؤكد هو الكلمة الشهيرة Hidalgo (والتي تعني سليل النعم، أو ابن نعمة) والتي يجب إرجاعها، حسب الاشتقاد العربي، إلى اللفظة العربية «ابن» أي «صاحب»، و «مال» بمعنى «رجل عنده خيرات»، أي «رجل غني»<sup>(27\*)</sup>. وقد اقترح كاسترو أمثلة أخرى مثل Poridad التي يمكن إرجاعها من حيث المعنى إلى الكلمة العربية «إخلاص» بمعنى «السر»، الثقة، الأمانة، أو Vergenza التي تحمل ظلاماً من معنى الكلمة العربية «عار». على أن هذا المجال دقيق جداً وفيه الكثير من التخمين بحيث يصعب الوصول فيه إلى نتائج مؤكدة بشكل مطلق.

وقد اهتم كاسترو نفسه وهو المؤرخ الإسباني الذي حرص، برغم عدم تخصصه في الدراسات العربية، على أن يتبع بمنزلة شديدة كل تأثير من التأثيرات العربية في بلاده، وربما بالغ في ذلك أيضاً اهتماً إلى سلسلة كاملة من الظواهر المتعلقة بالحياة المادية والروحية، وبالعادات والدين، يظهر فيها تراث الإسلام بصورة واضحة: من الحمامات العامة، التي كانت لا تزال منتشرة بصورة واسعة في إسبانيا المسيحية في القرن الثالث عشر ثم منعت لأسباب أخلاقية ودينية، إلى طقوس غسل الموتى، ومن حجاب النساء إلى عادة الجلوس على الأرض على البسط والوسائل، ومن عبارات المجاملات الفروسية وإكرام الضيف التي تعتبر من الأمور الإسبانية المميزة اليوم (وضع البيت «تحت تصرف الضيف»، تقديم الطعام الذي يتناوله

الشخص للآخرين، وعادة تقبيل اليد)، إلى عادات الترحيب والتهانيات الطيبة التي تتضمن اسم الله، ومن العبارات المستعملة في طلب الصدقة وفي الاعتذار عن تلبية الطلب، إلى تفضيل اللباس المغربي، وخصوصاً اللباس النسائي، الذي كان يشاهد لدى أعلى الطبقات الاجتماعية حتى القرن الخامس عشر، أي حين كانت عملية الاسترداد Reconquista قد تحقق كلها تقريباً. وكل هذه العوامل هي قطع متعددة مع لوجة فسيفساء يظهر فيها أن تعريب العادات الإسبانية قد صمد مدة طويلة بعد أفال السيطرة الإسلامية وسقوطها. وسوف نتحدث عن التأثيرات الأدبية فيما بعد، ولكننا نود أن نعود من المظاهر الخارجية للحياة والعادات الاجتماعية إلى أعماق الروح الفردية والجماعية، وهو موضوع تثیره مشكلة تأثير الإسلام في منافسته في شبه جزيرة إيبيريا: أي المسيحية فيما كانت عليه بالأمس وما هي عليه اليوم، تلك المسيحية التي كانت في بادئ الأمر مغلوبة وخاضعة، ثمأخذت تخوض صراعاً طويلاً من أجل النهوض، وأخيراً انتصرت، ولكنها حملت بدورها تأثيرات لا تمحي من الدين المنافس لها.

إن الكاثوليكية الإسبانية تمثل شكلاً فريداً من المسيحية الغربية، وتلك حقيقة معترف بها حتى بمعزل عن الدور المنسوب إليها في صراعها مع الإسلام. ومن جهة أخرى إذا وافق المرء مع كاسترو على أن «تاريخ إسبانيا هو في أساسه تاريخ عقيدة، وحس ديني، وهو في الوقت نفسه تاريخ العظمة والبؤس والشلل الناجمة عن تلك العقيدة»، فإنه لا يسعنا إلا أن نعتبر التضاد Ausein andersetzung الذي استمر عدة قرون، بين هذه العقيدة ومنافس آخر، عنصراً أساسياً في تطورها وحتى في تكوينها الخاص. فالمكانة الأساسية للدين في نفس الإنسان الإسباني، منظروا إليه من الناحية الفردية والاجتماعية، لا يضاهيها إلا مكان الإسلام في نفس الفرد المسلم وفي مجتمعه.

ومن هذه المكانة الأساسية تنشأ نتائج مماثلة لكل من هاتين العقيدتين الدينيتين. فقد وصف «الإنسان الإسلامي» Homo Islamicus «بأنه نزع إلى الله أو متمركز حول الله Theocentric وهذا ينطبق أيضاً على «الإنسان الإسباني» Homo Ispanieus (ونحن إنما نتحدث بالطبع عن الإسلام التقليدي وإسبانيا قبل الثورات الحديثة)، وإذا اعترفنا بأن الثاني ولد من جراء

الاتصال بالأول، والاختلاف عنه، فلا يسع المرء إلا أن يتفق مرة أخرى مع كاسترو في أنه «منذ القرن التاسع وحتى القرن السابع عشر، كان محور التاريخ الإسباني، بما فيه من إيجابية وأصالحة وعظمة، وهو إيمان يسمى على الدينوية، نشأ بوصفه رداً بطوليَا على إيمان معاد آخر...»<sup>(18)</sup> هذا التصوير للعلاقة بين الإسلام والتاريخ الإسباني اللاحق على أنها علاقة سبب بنتيجة، هو أمر يوافق عليه حتى أولئك الذين يقيّمونه بصورة مختلفة، مثل سانشيز ألبورنوز Sanchez Albornoz. وتبقى الآن مسألة الإشارة إلى بعض مظاهره الرئيسية.

يتألق «الحواري» يعقوب<sup>(28)</sup> ومزاره في غاليسيا Galicia على رأس المسيحية الإسبانية في العصور الوسطى. ونحن لا نعلم إن كانت توجد أي آثار لمثل هذا التقديس قبل الفتح الإسلامي، غير أنه من المؤكد أن الفتح الإسلامي هو الذي أعطاه الحيوية وأعطاه صفة التمثال الواقعي والدرع الذي يحفظ الدين المسيحي في شبه جزيرة إيبيريا.

وكما شوهد «الديوسكوريون»<sup>(29)</sup> ذات مرة في روما القديمة كذلك شوهد حواري الرب يقود المؤمنين إلى النصر على جواهه الأبيض، وظهر معبده في تلك الزاوية من شبه الجزيرة حتى بالنسبة للمسلمين كرمز لمقاومة المسيحية. وربما كان كاسترو يذهب بعيداً في حده حين يعتبر أن هذه الشخصية والوظيفة التي كانت لها من دون شك في صياغة الدين الإسباني في العصور الوسطى، قد يكون المقابل اللاشعوري للرسول (ص) بالنسبة للمسلمين. ولكن كل من يعرف حاجة الأفراد والشعوب «الميالة للخيال» إلى أن يعطوا أنفسهم موضوعاً محسوساً للتمجيل والتقديس، شيئاً هو أقرب إليهم من أي تجريد لاهوتى، يدرك أن توادي الظاهريتين، أو ربما تأثيرهما المتبادل، يbedo فكرة معقولة ومحتملة. على أن الأمر الأقوى احتمالاً، بل المؤكد في رأينا، هو أن فكرة «الجهاد» الإسلامية (أي الحرب المقدسة) وتنظيم المجاهدين الذي يرتبط به تنظيم «الرباط» الإسلامي، كما أصبح يرتبط به، بعد ذلك، اسم المرابطين وحركتهم نقول إن فكرة الجهاد هذه، وما يرتبط بها، قد أثرت في جانب معينة في «الحرب المقدسة» المسيحية وعلى نشوء طوائف الفرسان الدينية في سانتياغو وكلاهارانا والكترا، وهي الطوائف التي ذاع صيتها في السجلات التاريخية لحروب

الاسترداد Reconquista. فإذا انتقلنا من الصراع المسلح إلى التأمل الصوفي، فإننا نجد أن تأثير الصوفية الإسلامية، (و حول هذا الموضوع انظر الفصل الثامن)، على التراث الشهير للصوفية الكاثوليكية الإسبانية، ليس بفرضية جريئة من صنع الهواة، بل هو ظاهرة ألقى عليها ضوء باهر من الدقة العلمية بفضل باحث متخصص هو آسين بالاسيوس<sup>(19)</sup> الذي سنتعرض لعمله في هذا الخصوص (في الفصل الثامن)، الواقع أن المسيحية الإسبانية قد استقت من عقيدة الخصم أفكارا ونظمها وأحوالا فكرية. ومن الجائز أن اتجاهاتها الأصلية نحو عدم التسامح وسعيها الحثيث نحو الاحتواية ووحدة المذهب Integralism قد قويت نتيجة تمثلها بعض هذه التيارات الموجودة في الإسلام<sup>(30\*)</sup>، بالرغم من أنها يجب أن نذكر دائماً أن الإسلام أضفى على «عقائد أهل الكتاب»، أي المسيحية واليهودية، مكانة خاصة يحميها الشرع، وإن تكن ذات مرتبة أدنى في الدولة، ولم يدم التزمر والاضطهاد فترات طويلة إلا في أوقات الشدة وعدم الشعور بالأمان. أما قانون المسيحية فليس فيه أي مكان لأي دين آخر. لذا فقد انتقل بسرعة وبتطور منطقي، عندما انتصر على الإسلام، إلى التعصب والاضطهاد. ذلك هو تاريخ إسبانيا الدينية المؤسف من القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر، وحتى أبعد من ذلك.

ولكن إذا كان الإسلام قد أثر في مصير إسبانيا تأثيراً يصعب اعتباره إيجابياً، فإن الحكم يختلف تماماً الاختلاف حين يتعلق الأمر بالتأثيرات الثقافية والأدبية والفنية التي تغفلت في الحضارة الإسبانية من العصور الوسطى حتى العصور الحديثة. وسوف نتطرق إلى كثير من هذه النواحي في فصول مقبلة، ولكن لا بد من الإشارة إليها الآن، وخصوصاً كجزء من تراث العروبة في منطقة البحر المتوسط، إذ إن ما خلفته الحضارة العربية-الإسلامية لإسبانيا في هذه المجالات خلفه أيضاً لأوروبا بوصفه عنصراً حصرياً من العناصر المكونة للحضارة الغربية. فلقد ولد الأدب الإسباني، وكذلك جميع آداب اللغات الإيبيرية ذات الأصل الروماني، في القرون التي شهدت الوجود العربي في شبه الجزيرة، واستنقى ذلك الأدب منه أفكاراً ونقطاً انتلاقاً وشكلاً وصنعة فنية. وقد حدثت خلافات مثيرة حول هذا الموضوع في الماضي، وما زالت مستمرة حتى يومنا هذا. فالملحمة

التي يبدأ بها الأدب الكاستيلاني ملحمة السيد Poema de mio Cid، تتفنّى بحادثة وشخصية شهيرة في الصراع بين المسيحية والإسلام، في حين أن الملحمة غير موجودة لدى العرب أنفسهم، كما هو متفق عليه لدى الجميع، غير أن ريبيرا Ribera وميندريس بيدال Mendez Pidal قد درساً أيضاً هذه الناحية في العصر العربي واكتشفا فيها آثاراً لمادة ملحمية قديمة جداً، كما في قصة الكونت أرتوباس Count Artobas محفوظة في مصادر تاريخية عربية، وإن كانت هذه ربما جاءت من أصل روماني (أي إسباني قديم). وإذا كان العرب في هذه الحالة قد أخذوا من ذلك المصدر مادة واكتفوا بصياغتها على شكل قصة، فإن هناك تأثيراً في الاتجاه العكسي بين الأدبين والثقافتين في كل مجال من المجالات التي جرى فيها الاحتكاك بينهما، في الشعر الغنائي وفي الأقوال المأثورة وفي الدفاع عن العقيدة وفي القصص. ففي حقل الشعر الغنائي، (ولنؤجل قليلاً مشكلة التبعية الشكلية التي ستظهر فيما بعد)، نجد استمراً للذوق المنمق والباروكي بشكل لا يمكن إنكاره بين شعر البلاط ملوك الطوائف Reyes de Taifas، وهو وصفي ومتکلف، وبين الشعر الغنائي في قشتالة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، عند غونغورا Gongora ومدرسته. وفي قصص الحب الرومانسية، وهي أجمل ما في الشعر الغنائي القشتالي في القرن الخامس عشر، يغلب العنصر العربي-الإسلامي في الشكل المزدوج لعمل مثل «قصائد فرونتريزو Romance Fronterizo»، التي تمجد في سلسلة من الحلقات آخر أحداث حروب الاسترداد Reconquista (قصيدة ابن الأحمر Abenamar عن سقوط أنتقيرة Perdita de Antiquera وفتح الحامة Conquista d'alkama ... Mora الخ)، وفي أشعار الموريسيكيين Romance Morisco (المسلمة مریما Moraima، والمسلمات الثلاث Tres Morillas الشهيرة) التي تتضمن شخصيات إسلامية لم تقم بأي دور في الحوادث التاريخية لذلك الزمن. هنا يكون العالم المنافس مجرد موضوع للتصوير، إذ إننا لا نعرف شعراً ملحمياً-غنائياً مقابلاً لدى الجانب العربي، باستثناء حالة فريدة هي المرثاة العربية لبلنسية<sup>(32\*)</sup> (التي نعرفها في نصها أو تلخيصها القشتالي فقط)، وهي نموذج لما يمكن أن يكون عليه الشعر الإسلامي المتعلق بهذا الصراع. لكن القصص الإسباني، وأدب الأقوال المأثورة الشهير منذ القرن الثالث عشر

حتى عصر النهضة وحتى بعد ذلك، هو في معظمها من أصل عربي، أو هو على الأقل مشتق من خلال المصادر العربية، وإن لم يكن من الممكن توثيق هذه المصادر بنصوص محفوظة. ويوضح ذلك في أعمال كثيرة من Conde Lucanor بدون خوان مانويل Don Juan Manuel de buen Amor لرئيس أساقفة هيتا ومن أعمال الدفاع عن العقيدة لراموند Anselmo de Turmeda إلى كتاب الحب الطيب Romando Lullo إلى أعمال آسلمودي تورميда إلى كتاب المرتد، ومن قصة الفارس سيفار Historia del- Coballero Cifar إلى كتاب لغراثيان<sup>(33\*)</sup> Gracian، وكلها أعمال تدل على وجود مصادر شرقية (ألف ليلة وليلة والسندباد وحي بن يقطان لابن طفيل- وهو موضوع سنعالجه في الفصل الثامن- أو على الأرجح وجود مصدر عربي مشهور وهو «طوق الحمام» لابن حزم... الخ) ويبقى الصدى الأخير للتراث المغربي يتعدد في القرن الذهبي للأدب الإسباني في «سيدي حامد بن النجيلي»<sup>(34\*)</sup> وهو المصدر الإسلامي المزعوم لسرفانتس Cervantes وفي الأغاني المغربية في مسرحيات كالدرون.

هذا التراث العربي العظيم الذي كان مبنيا في أول الأمر على المعرفة المباشرة باللغة ثم على الترجمة شيئاً فشيئاً، كان أعظم مركز لتطوره في عهد ألفونسو الحكيم<sup>(35\*)</sup> (1284-1252) وفي بلاطه. إذ كان الجهد النبيل والفذ الذي بذله هذا الملك حاسما في تهيئة ذلك القدر الهائل من التراث الشرقي للتأقلم ثقافيا في الغرب. وقد ألف هذا الملك بنفسه «أغاني Contigas»<sup>(36\*)</sup> كانت تعد واحدة من أقدم روائع الشعر الغنائي الديني الإيبيري، وبفضل رعايته للمدونة الإسبانية الأولى Primera cronica General de Espana قدم إضافة قيمة إلى علم التاريخ القشتالي. كذلك فإن شغفه الذي لا يعرف الكلل بالثقافة دفعه إلى أن يشجع على نشر أعمال مستقاة من النسخ العربية، مثل كلية ودمنة والسندباد، التي برهنت على خصيتها في القصص والأقوال المأثورة الإسبانية اللاحقة. وقد ترجم أو أمر بترجمة أعمال علمية وأعمال هدفها التسلية، وأخرى تدافع عن الدين أو تنشر تعاليمه، ومن بين هذه الأخيرة «المعراج» Escala de Mahoma، وهو نموذج شعبي لمعراج عربي إسباني عبر جبال البرانس في صيفتيه الفرنسية واللاتينية، اللتين كتبهما بونافنتورا دوسينينا Bonaventura de Siena، وأدخل

إلى إيطاليا وفرنسا مفاهيم عربية تتعلق بالإيمان بالآخرويات لعلها لم تكن مجهولة لدى دانتي، وربما كانت قد أسهمت في بناء «الكوميديا الإلهية» (إن اكتشاف هذا المصدر الشعبي المترجم يدحض بصورة قاطعة الفرضية السابقة لآسین بالاسيدس Asin حول اطلاع دانتي على مصادر عربية علمية، مثل رسالة الغفران للمعري أو أعمال ابن عربي الصوفية والشيوصوفية)<sup>(20)</sup>. (انظر الفصل السابع، لاطلاع على معالجة مفصلة لهذا الموضوع).

إن انتشار الأفكار الأخرىوية الإسلامية، الثابت بالبراهين، في الغرب اللاتيني في القرنين الثالث عشر والرابع عشر (إذا تركنا جانبًا المعرفة التي كان من الممكن أن تكون لدى دانتي عنها والتي كان بإمكانه الاستفاداة منها) هو إحدى النقاط البارزة التي كشفت عنها الأبحاث الحديثة في ذلك «التراث» الإسلامي الذي جاء إلى أوروبا عن طريق إسبانيا. وهنالك تأثير آخر أعظم من السابق وكان موضع نقاش كثير، هو تأثير شعر المشحات (المقطعي)<sup>(37\*)</sup> العربي-الإسباني على الشعر الغنائي الإسباني الذي كان في طور النشوء سواء من حيث الشكل ومن حيث المضمون. هذه النقطة التي سبق أن ألمح إليها في القرن السادس عشر بارييري Barbiera وكذلك آندريس Andrés في القرن الثامن عشر، هي موضع نقاش بين المتخصصين في العربية والفيلولوجيين في اللغة الإسبانية الشعبية منذ سنة 1912، حين لفت ريبيرا Ribera الانتباه في دراسته لكتاب الأغاني لابن قزمان إلى ثنائية اللغة في إسبانيا الإسلامية، وإلى الزجل الذي كان ابن قزمان المبدع الأكبر فيه بلا منازع<sup>(21)</sup>. كان شعره الزجي (وهو في ذلك الوقت النموذج المعروف الوحيد لهذا الأسلوب، الذي انتشر فيما بعد في الغرب والشرق) تنتشر فيه كلمات اللغة الإسبانية الشعبية، وقد أظهرت بنيته المقطعة، وهي عبارة عن أشكال وقواف شعرية غنية متعددة، تشابها عجيبة مع بعض الأوزان الشعرية لشعراء البروفنسال الجوالين الأوائل، وعلى وجه التحديد ويليام دي بواتيه Guillermo de Poitiers، وسركمون Cercamon، وماركامبرو. وقد أدت فرضية ريبيرا القائلة بانتقال هذه الأوزان المقطعة، وعنصرها الأساسي وهو القافية، «عبر جبال البرانس»، إلى تأكيد وتعزيز حدس آندريس، وتأكيدت بدورها بنتيجة الأبحاث التي قام بها الفيلولوجي الشهير في اللغة الإسبانية الشعبية poesia تيندرز بيدال. ففي دراساته حول «الشعر العربي والشعر الأوروبي

سنة 1938، وفي مؤلف منفصل عام 1942) عمل على توسيع نطاق المقارنة بين هذا النوع من الشعر العربي وشعر البروفنسال الغنائي ليشمل المنطقة الناطقة باللغة الإسبانية الشعبية بأسرها. وبرهن على وجود أوزان الزجل الشعري في الشعر الغنائي الغاليكي- البرتغالي (أغاني الصديق Cantigas de Amigo والأغاني Cantigas التي ألفها ألفونسو للعذراء) وفي اللغة القشتالية من خلال التطورات المتعاقبة للأغاني الشعبية بعيد الميلاد Villancico (38\*) والمقطوعة Copla. وفي اللغة الإيطالية القديمة (المدائح Lauda الفرنسيسكانية) وفي لغة دوويل Langue d'oil (39\*). وهكذا فقد توطدت بقوة «الفرضية العربية» المتعلقة بأصول القافية والأوزان الشعرية في اللغة الإسبانية (40\*) ونالت في أوائل القرن العشرين تأييد العلماء الثقات في حقل العربية- الأندلسية والإسبانية. وقد أيدتها وأكدها مختصون بالعربة مثل نيكل Nyhl (محقق ديوان ابن قزمان مؤلف كتاب حول الشعر العربي- الإسباني والشعراء المتجولين الأول (22) وغارسيا غومز Garciq Gomez وليفي- بروفنسال Levy - Provencal كما أيدتها داماسو دونسو Damaso Alonso وموتنفردي Tellgren-Tuulio Monteverdi ورونكا غاليا Roncaglia (23) مع كثير من التحفظات في التفاصيل الدقيقة. ولكن لم يخل الأمر منذ البداية من مقاومة شديدة إلى حد ما لهذه الفرضية العربية. ففي قطاع المتخصصين في الإسبانية عارض شبانكه Spanke ولوجينتيل Legentil وإيرانتي Errante بصورة خاصة الحجج القائلة بالأصل العربي للقافية، مؤكدين أن سوابقها لاتينية متأخرة مستقلة. وأخيرا فقد اتخذ متخصص في الدراسات العربية، هو س.م. شتيرن S.M. Stern موقفاً معارضاً للفكرة القائلة إن العلاقة بين الأوزان الشعرية الأندلسية والشعر الغنائي للمنطقة الإسبانية الرومانية برمتها على طرفي جبال البرانس هي علاقة سبب بنتيجة (24).

إن تشكيك شتيرن (الذي لا يلغي تماماً في رأينا النتائج التي توصل إليها ريبيرا ومنندز بيدال، بل يوحى بوجوب إعادة النظر بها) يكتسب أهمية أكبر إذا أدركنا أننا مدينون له إلى حد كبير، باكتشاف أدى إلى تقدم كبير في دراسة الموضوع، وفتح آفاقاً جديدة حول العلاقة الأدبية كلها القائمة

بين العالمين العربي والرومانسي في الأندلس. والحديث هنا هو عن الخرجة Kharjas، وهي القفل الأخير للموشحات التي كانت تكتب في لغة رومانسية كلية أو جزئياً، وتلحق بقطع شعرية غنائية في العربية (الفصحى أو المحلية الدارجة) والعبرية، وهذه القطع تقليد النماذج العربية في مجتمع إسبانيا الإسلامية ذي اللغات المتعددة. ومع اكتشاف هذه النصوص الجديدة<sup>(25)</sup> يتضح أن هذه اللغة الرومانسية الإيبيرية الأصلية التي كانت تظهر أول الأمر في كلمات منفردة في أزجال ابن قzman، كانت تستخدم على نطاق أوسع وتكون جزءاً لا يتجزأ من الأبيات الأخيرة للموشحات (وهو شعر مقطعي باللغة الفصحى)، وهذه الأبيات الأخيرة هي ذاتها قطع شعرية غنائية مركزة (صورة مصغرة عن أغاني الصديق Cantigas de amigo)، تدخل ضمن البنية الأوسع للأغنية العربية أو العبرية. فهل هي أجزاء صغيرة من أشعار غنائية باللغة الرومانسية الأصلية، في إطار عربي، التقاطها الشعراء العرب أو العبريون وأدمجوها في مقطوعاتهم التي يؤلفونها؟ أم أنها هي نفسها ابتكارات، ونتاج لوجود ازدواج لغوي معروف، وإن كانت دائئراً تقليد شيئاً كان موجوداً في السابق، وظل موجوداً في الوقت نفسه مع الإنتاج الشعري الغنائي العربي-الإسلامي للأندلس؟ أيا ما كان الجواب فإن هذه «الخرجة» Kharjas أو الأبيات المقطعيّة في اللغات السامية (التي يرجع أقدمها إلى القرن العاشر) تجبرنا على افتراض وجود إنتاج أصلي مواز باللغة الرومانسية، كان أقدم من أي مصدر مكتوب معروف سابقاً، بين أهل إسبانيا الإسلامية، الأمر الذي يخشى منه أن نعود مرة أخرى إلى القول باتجاه عكسي للتأثير. فبدلاً من أن يكون عرب إسبانيا هم المخترعين للشعر المقطعي والمتفق، فإنهم يصبحون آخذين لهذه الأنماط من المؤثرات الرومانسية المحيطة بهم (ثم إنه توجد سوابق مماثلة في الشرق العربي نفسه. وهذا يفسر تشكك شتيرن العام حول انتقال الأوزان الشعرية والقوافي من العالم العربي إلى العالم الرومانسي، لأن ظهورها في بيئة أندلسية يمكن أن يفسر كتطوير تلقائي حدث هناك لظاهرة أوروبية عامة.

على أن هذه المسائل لا تزال معلقة ومن المشكوك فيه إمكانية الوصول إلى نتيجة مقبولة لدى الجميع<sup>(41\*)</sup>. لكن تبقى حقيقة مهمة، هي أن هذا الشعر العربي الذي ظهر في إسبانيا، والذي اتسم بالطبع المقطعي، وكانت

له شعبية واسعة (على خلاف الشعر المتمسك بالفصحي، الذي كان يستخدم اللغة والأوزان الشائعة لدى المتعلمين) يعطينا مفتاحاً للتاريخ الأصلي، اللغوي والأدبي، لإسبانيا نفسها وللعالم الرومانسي كله. فاما أن العرب نقلوا للغرب ابتكارهم هذا، وإما أنهم جمعوا وطوروا في إنتاجهم المحلي الخاص تجديدات في الأوزان والأغراض الشعرية كانت قد ظهرت برامعها في الغرب نفسه. وهنالك موضوع وثيق الصلة بهذا، وهو مسألة التأثيرات العربية في الموسيقى الإسبانية (وسوف يناقش في الفصل العاشر-الفصل الثاني).

ذلك فإن من أعظم أفضال الحضارة العربية في إسبانيا وانتشارها الثقافي في أوروبا انتقال العلم والفلسفة العربين، أي انتقال قسم كبير من علوم وفلسفه العالم القديم كما ورثها المسلمين وطوروها . وحتى لو كان من المبالغة أن نعزّز لهذا الطريق العربي وحده فضل انتقال التراث القديم إلى الغرب اللاتيني (إذ كان هنالك أيضاً طريق مباشر، عبر بيزنطة، جاء في بعض الأحيان قبل نقل العرب له عن طريق إسبانيا، وليس بعده كما قال الكثيرون) فإنه من المؤكد أنه مع أفال القوة السياسية للعرب في إسبانيا فإن تراثهم العلمي الذي تركوه للغرب أصبحت له آبعاد هائلة: ففي القرنين الثاني عشر والثالث عشر أصبحت برشلونة وطليطلة واشبيلية، بعد أن فقدت إسلام جميعها، مراكز لنشاط مكتف للمترجمين من يهود وإسبانيين ومسيحيين من بلدان أوروبية أخرى. كان هؤلاء المترجمون يهددون إلى استخراج كنوز المعرفة اليونانية المغربية، أي تلك الحركة الثقافية الكبرى التي حدثت في القرنين التاسع والعشر حين استواعت الثقافة العباسية، من خلال المترجمين السوريين (السريان) بصورة رئيسية، قسماً مرموقاً من العلوم والفلسفه الهلينية . ولقد كانت فترة نقل الثقافة اليونانية إلى الإسلام تلك في أوائل العصور الوسطى، كانت تتأثر نقاًلاً مماثلاً للثقافة من الحضارة الإسلامية إلى الحضارة المسيحية من خلال جهود المترجمين على الأرض الإسبانية . وكان ذلك في كثير من الأحيان ثمرة جهد مشترك يجمع بين يهودي أو شخص قد اعتنق الإسلام يقوم بترجمة النص العربي إلى اللغة الرومانسية، وبين مسيحي عالم، إسباني أو غير إسباني، كان ينقل الترجمة الحرافية الأولى إلى اللاتينية، وإن كان من الممكن أن تكون الخبرة اللغوية المكتسبة بهذه الطريقة قد مكنت المترجم المسيحي في بعض الأحيان من

الترجمة بصورة مباشرة عن النص العربي. فتشاً عن هذا العمل، في منتصف القرن الثاني عشر، جماعة من المترجمين في طليطلة برعاية رئيس الأساقفة دون رaimondo<sup>(26)</sup> Arbichop Don Raimando وإن لم تكن هذه الجماعة قد ألغت تنظيمها جماعياً بالمعنى الصحيح. فعدا ماركو الطليطلبي كان يوجد بين زعماء هذه الجماعة الراقي الشنائي الإسباني الشهير دومينيكو غونديسالفي Domenico Gundisalvi وخوان الإشبيلي Juan de Sevilla، وهما مثال نموذجي للتعاون الذي أشرنا إليه، ومن بين الأجانب هناك روبرت الريتسي Robert of Retines وأدلارد الباثي Adlard of Bath وألبرت ودانييل مورلي Albert and D. Morlay وميخائيل سكوتوس Michael Scotus وهرمان الدالماسي Gerard de Gremona وجيرارد الكريموني Hermann de Dalmatie. فمن خلال عمل هذه الجماعة، وبعد قرن آخر. من خلال عمل جماعة أخرى تعمل في إشبيليا لدى ألفونسو العاشر (الحكيم)، عرف الغرب الأعمال العلمية لأبقراط وإقليدس وبطليموس وجالينيوس وغيرهم من العلماء اليونان، في الترجمات العربية ومراجعات الخوارزمي والبتاني والفرغاني وابن سينا والرازي والبطروجى<sup>(42\*)</sup> والزرقاوى<sup>(43\*)</sup>. (من أجل مزيد من التفاصيل حول عملية نقل المعرفة العلمية هذه انظر الفصل العاشر (ب)، القسم الثاني)<sup>(27)</sup>. وهكذا فإن «العلم العربي»، الذي كان اعتماده على العلم الكلاسيكي المتأخر والكلاسيكي مفهوماً بصورة واضحة، قد فاض على أوروبا وملأها خصباً. وكانت جميع قرون العصور الوسطى المتأخرة مشبعة به، وذلك بالرغم من أنها نلاحظ في القرن الرابع عشر لدى بترارك تمداً على سلطة «العرب» في الطب والعلوم الأخرى مثل علم التجيم وعلم الفلك، وهي العلوم التي كان العرب يعتبرون حتى ذلك الوقت أساسياتها الذين لا ينazuهم أحد<sup>(28)</sup>. وقد اقترنـت مع هذه الأطوار المتعاقبة للعلم القديم، الذي انتقل إلى الغرب عبر إسبانيا الإسلامية، أطوار الفلسفة في ذلك التداخل الوثيق الذي كان يجمع في العصر الأوسطي بين هذين المبحثين. فقد لعب المترجمون من العرب واليهود والمسيحيين دوراً ما، وإن يكن ثانوياً، في نقل بعض كتب «أورجانون» أرسسطو إلى الغرب، وكذلك في نقل الأعمال الأفلاطونية المحدثة، وكانت أسماء الكندي والفارابي وابن سينا والغزالى ذات أهمية كبيرة في هذه العملية.

ولقد أعطت إسبانيا الإسلامية في فترة أفالها إلى الأرسططالية الإسلامية آخر ممثل شهير لها، وهو ابن رشد (1198-1126)، (انظر حول موضوع ابن رشد وتأثيره في الغرب الفصل الثامن، القسم الثاني). ولقد أشار الشقنقدي الذي تطرقنا إلى ذكره آنفاً إلى أعمال الفيلسوف القرطبي الكبير فقال : إن ابن رشد تبرأ من كتبه الفلسفية، عندما رأى أن هذا العلم «مكره في الأندلس» وغير مرغوب فيه لدى أصحابه الموحدين. وفي عبارته هذه، التي يجب لأنفهمها حرفيًا، يكتشف لنا مصير هذا الجهد الكبير لل الفكر التأملي العربي في محاولته التوفيق بين العقلانية الفلسفية وبين العقيدة التقليدية، ومن ثم هزيمته في الحقل الإسلامي الذي بقيت فيه منجزات ابن رشد، من الوجهة العلمية، بلا تأثير. أما شهرته التالية فتعود بصورة رئيسية إلى عمل المترجمين في الغرب المسيحي وما ترتب عليه من انتشار لحركة الرشيدية، التي كانت علاقتها بالتفكير الأصلي لابن رشد طفيفة أو زائفة في كثير من الأحيان، وإن لم تخل من بعض الصلات الجريئة وحتى المنطقية بالمبادئ الحقيقة المؤسسة. فمن المؤكد أن ابن رشد لم يكن منكراً فاجراً للدين، كما يظهر تقليدياً في التراث الرشدي، وفي النزعة اللاتينية المضادة لهذا التراث بوجه خاص. فلقد كان مسلماً مخلصاً (دون أن يكون له أي تحامل ضد المسيحية، وهذا أمر تاريخي ثابت)، وكان يعتقد بإمكانية التوفيق على مستويين متميزين (ومن هنا جاءت نظرية الحقيقة المزدوجة المنسوبة إليه) بين الوحي الإلهي والتأمل العقلياني الذي كان لديه شعور واضح بقيمتها، والذي دافع عنه ضد هجمات الغزالى. لقد كان آخر صوت للفكر الإسلامي في الغرب، حيث نال هذا الفكر أعمق استجابة له وإن تكون استجابة مشوهة.

ولنختتم هذه الصورة الرائعة، التي تمثل الحساب الختامي للتراث العربي الإسباني الإسلامي ووجوده المثمر في التربة الأوروبية بإشارة بسيطة إلى التراث الفني الذي سيعالج بالتفصيل في الفصل السادس. فمن الواضح جداً أن هذا الخصب النادر كان مدينا بالكثير إلى التربة التي جرت عليها المواجهة، وإلى تعدد العناصر التي كانت موجودة هناك، والتي أثر بعضها في بعض. فلقد كان هناك متسعاً من الوقت لدى موجة العرب والبربر لكي ترسى، بعد الفتح والدمار، نظاماً مستقراً دينياً واجتماعياً وثقافياً. وهذا

النظام استطاع أن يتمتص ويتمثل بصورة تدريجية عناصر مختلفة في العرق واللغة والثقافة المحلية من إيبيرية ولاتينية وقوطية ويهودية. ومن هذه كلها نشأ ذلك التوفيق الرائع للحضارة العربية الإسبانية الذي فتن الرومانтикаية والذي يأبى إلا أن يفرض نفسه على أكثر محاولات التقييم العصرية رزانة. كان وجود الإسلام في البحر المتوسط خلال القرون الوسطى كلها تقريباً يعود إلى العنصر العربي، وهو العنصر المكون الأقدم والأكثر ديناميكية. أما البربر الذين سيكون لهم وزن كبير في التاريخ الإسلامي للمغرب وإسبانيا نفسها، فقد تمثلتهم العروبة وبعد مقاومة عنيفة في بادئ الأمر تقبلوا الحضارة العربية الإسلامية ونشروها. وقد أخذت هذه المكانة الرفيعة للشعب الأصلي في الانحدار في الشرق حوالي عام 1000م، ليحل مكانه العنصر التركي. فلم يعد الصليبيون مضطرين لمواجهة قوة عسكرية عربية بصورة رئيسية، بل قوة تركية وكردية، واستمر تقدم القوة التركية وانتشارها في القرون التي تلت عام 1000م من السلاجقة إلى الأتابكة وأخيراً إلى العثمانيين. ومع هؤلاء الآخرين بدأت المرحلة الثانية للهجوم الإسلامي والإمبريالية الإسلامية في البحر المتوسط.

وفيما بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر نشأت في شرقي البحر الأبيض المتوسط دولة عربيةأخيرة، كانت عربية في لغة رعاياها وثقافتها، إن لم تكن عربية في دماء ملوكها. هذه الدولة هي سلطنة المماليك السورية - المصرية.

وفي غرب هذه الدولة ازدهرت دول للعرب البربر انبثقت نتيجة لتقسيك إمبراطورية الموحدين: دولة الحفصيين في تونس، والمرينيين في مراكش، في الوقت الذي كانت فيه العروبة الأندلسية تخوض آخر معاركها الدفاعية البائسة. ثم اختل هذا التوازن التقريري بين الدول المسيحية والإسلامية على شواطئ البحر المتوسط في القرن الخامس عشر على أيدي العثمانيين الذين انطلقوا من الأناضول، ليكتسحوا آخر ما تبقى من بيزنطة ودمروا المعاقل اللاتينية في إيجية التي كانت قد أقيمت في القرن الثالث عشر، ثم احتلوا اليونان بصورة دائمة. وفي القرن السادس عشر استولت الإمبراطورية العثمانية على دولة المماليك، وصعدت صراعها البحري ضد البنديقية، وانطلقت لتحقيق على الأقل زعامة على المغرب، إن لم يكن لغزوه. وهناك لم

تتجه إلا مراكش في الحفاظ على شكلها الأصلي المكون من عرب وببرير. ومن ليبيا حتى ما يدعى الجزائر اليوم أصبحت دول البربر خليطاً عرقياً من العرب والأتراء، تتبع شكلاً قوميًّاً قوميًّاً، وفيها عنصر لغوي تركي قوي. وفي الواقع كانت الموجة الإسلامية الثانية في ظل الحكم التركي هي التي اجتاحت شواطئ البحر المتوسط. وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر انحدرت من نقطة الأوج التي بلغتها في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لتسهلك نفسها أخيراً في نزاع «رجل أوروبا المريض»، وعودة ظهور الدول القومية في قرننا هذا.

فهل هنالك «تراث إسلامي» يعود إلى هذه الفترة الثانية؟ وإذا كان موجوداً فما هي عناصره التي يتَّسَلُّفُ منها؟ لقد اتجهت الكتابات التاريخية الأوروبيَّة المتعلقة بالإمبراطورية العثمانية إلى الإجابة بالنفي، يدفعها لذلك مبدأ القومية (الذي كان هذا التركيب الإسلامي الأخير المتَّجاوز للقوميات نفسها له)، وتدفعها أيضاً المبادئ المناهضة للدولة الحديثة. ولم تظهر بدايات النظر بصورة متوازنة إلى هذه الظاهرة وإلى النواحي الإيجابية التي لا شك في أنها موجودة بجانب النواحي السلبية، إلا في فترة قريبة جداً من فترتنا (كما جاء في الفصل الأول). ولكن بما أن هذه النظرة لا تزال في مرحلة طفولتها وتنتظر كمية هائلة من الأبحاث التي ينبغي القيام بها حتى من أجل الإتيان بالمعلومات الأساسية التي يمكن الوصول منها إلى نتائج عامة، فإن هذا ليس هو الوقت المناسب لتقدير هذا «التراث الثاني». ويكتفي أن نلاحظ أن التوسيع العربي في العصور الوسطى كان يواجه إما إمبراطورية قديمة كانت قد شاخت بالفعل، مثل بيزنطة، وإما قوى جديدة برزت من جراء هجمات أوروبا البريرية، وكانت على مستوى اجتماعي وثقافي منخفض، أما ظهور الإمبراطورية العثمانية فقد تطابق زمنياً مع ولادة أوروبا الحديثة، وظهور دولة الأمة والفكر الفلسفـي والعلمي الحديث. وكان التحـقـقـ الذي تميـزـتـ بهـ الدـولـةـ العـثـمـانـيـةـ يـنـحـصـرـ فيـ حـقـلـ التنـظـيمـ العسكريـ،ـ وكـذـلـكـ،ـ فـيـ بـادـئـ الـأـقـلـ،ـ فـيـ التـنـظـيمـ السـيـاسـيـ.

أمام أوروبا الجديدة هذه كان لابد للإسلام في فترة المماليك والفتـرة العثمانية من أن يكون في موقف دفاعـيـ،ـ ولم تظهر الحركة الإسلامية العصرـيةـ التي حـاولـتـ أنـ تـجـعـلـ النـظـرـيـةـ الإـسـلـامـيـةـ السـيـاسـيـةـ والـدـينـيـةـ تـمـاشـيـ

مع الظروف الحديثة، إلا في نهاية القرن التاسع عشر. وقد حدث ذلك في الأراضي العربية، وليس في الأراضي التي يوجد فيها العنصر العرقي التركي. وكما قلنا سابقاً، فإنه لا توجد لدينا المعرفة اللازمة لتكوين حكم يستند إلى معلومات ثابتة حول المنجزات الثقافية للعالم الإسلامي في فترة المماليك وال فترة العثمانية. فمما لا شك فيه أن مجالات كالعمارة والتصوير وصناعة الخزف وإنتاج الكتب وصنع السجاد كانت تقسم بشكل فني مميز له قيمة جمالية رائعة، (كما هو مبين في الفصل السادس)، حيث يلاحظ مثلاً أن القسم الأخير من القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر يشكلان فترة ثانية أخذ فيها الغرب عن الشرق الإسلامي، في مجال الفنون الزخرفية (وكانت الأولى في القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر). ولم يدرس الأدب العربي لهذه الفترة إلا قليلاً، ولكن لا يعقل إلا يوجد في هذا الإنتاج الأدبي الواسع بعض الكتاب من ذوي المكانة الرفيعة. على أن منجزات الأدب الفارسي في هذه الفترة معروفة أكثر. وقد برزت لغة عثمانية وبرز أدب عثماني يتميز بلغة رائعة في مرونتها وغنائها من جراء تداخل اللغة التركية مع العناصر اللغوية العربية والفارسية. وثمة في الواقع كثير من الدلائل التي تدعو المرء إلى أن يشك في أن الرأي البسط الذي يصف الفترة الواقعة بين الغزوات المغولية والأزمنة الحديثة، أعني فترة المماليك والعثمانيين في الشرق الأدنى وفترة الصفوين والمغول في الشرق الأكثر بعدها، بأنها فترة ركود فكري وتفاهة ثقافية-هذا الرأي البسط قد لا يمكن الدفاع عنه في المستقبل. على أنه لابد من القول بأن التراث الفعلى الذي خلفه الإسلام لأوروبا في هذه الفترة الثانية لا يمكن مقارنته بتراث الفترة الأولى، وهي الموضوع الأساسي لهذا الكتاب. ففي ذلك الوقت المتأخر كانت أوروبا عصر النهضة وعصر الإصلاح تكتسب وعيها بذاتها ويتملكها حب استطلاع عقلي لم يكن له أي نظير في الإسلام التقليدي، الذي كان هو نفسه مهدداً بالنزعة التوسعية السياسية والاقتصادية للأوروبيين. ولقد نوقشت نتائج ذلك بالنسبة للعلاقات بين الشرق والغرب في الفصل الأول، ولكن مسألة التأثير المتبادل في هذه الفترة يجب أن تؤجل إلى أن تكتمل لنا نظرة شاملة في المستقبل.

# Bibliography

Only works of a general nature are given here, whereas items on particular problems are mentioned in the preceding notes.

On the Mediterranean in general: H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne* (Paris - Brussels, 1937); A. Lewis, *Naval Power and Trade in the Mediterranean, 500-1100* (Princeton, 1951); E. Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland* (Berlin, 1966). On Islam and Byzantium:

A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* (French version of the Russian original) (Brussels, 1935-68). On Islam, Sicily and Italy: M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia* (2nd edn., Catania, 1933-8); U. Rizzitano, ‘Gli Arabi in Italia, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo XII, L’Occidente e l’Islam nell’Alto Medioevo’ (Spoleto, 1965), i. 93 114. On Islam in Spain: E. Lévi-Provençal; *Histoire de l’Espagne musulmane* (2nd edn., Paris, 1950-3) (three volumes, covering the whole of the Umayyad period);

A. Castro, *La realidad historica de Espanda*. (Mexico City, 1954; Italian version Florance 1955); Cl. Sanchey Albornoz *Espana Un engima hisorico*, 2nd edn. (Buenos aires, 1962); idem, ‘Espana y el Islam, Rivista de Occidente, xix (1929), and del Centro italiano.. XII (1965), i. 149 308, On the linguistic legacy of Arabic in the West, G. B. Pellegrini, *Gli arabismi* idem, ‘El Islam de Espana y el Occidente Settimane di studio nelle ligue neolatine (Brescia, 1972). On Turkish Islam in Europe see the general histories of the Ottoman Empire, for Greece in particular the although now outdated, general study by K. Sathas, *Tourkokratoumene Hellas* Athens 1869).

Francesco Gabrieli

# الحواشي

(\*) بالرغم من شهرة المستشرق غابرييلي ومن اطلاعه الأكيد على التاريخ العربي الإسلامي والسابق للإسلام، فإنه بسبب دوافع لها بعيدة عن الصلة مع العلم قد سمح لقلمه مع الأسف بأن يخطئ عدة خطيبات تاريخية في عدة أسطر من الأحكام الاعتباطية. فإذاً صفة التخلف على العصر الجاهلي أضحت اليوم من النظريات القديمة التي تجاوزها الزمن. وعصور ما قبل الإسلام تعطى الآن تقديرًا مختلفاً كل الاختلاف. كما أن جعل الإسلام «ظاهرة محلية» تتحوال إلى «دين كوني» إنما يكشف عن نظرية متعصبة فيها الكثير من ضيق الأفق حتى على مستوى الفكر المجرد.

(+) وهذا بدوره حكم من الأحكام التي تجاوزها الزمن بالنسبة دور العرب الثقافي العالمي. فالحضارنة العربية الإسلامية لم تعد في رأي العلماء مجرد نسخة باللغة العربية عن الثقافة الإغريقية ولا الهلينستية، والعرب المسلمين لم يعدوا مجرد نقلة (وحملة رسائل) بين العصر الكلاسيكي في العصور القديمة وعصر الغرب الحديث. والاعتراف للثقافة العربية الإسلامية بأصولها

و«خصوصيتها» وشخصيتها وقيمها وابتكارها لم يعد موضع جدل... إلا لدى المكابرین.  
(\*) هذا التعبير هو الذي كان يطلقه الرومان قديمًا على البحر المتوسط، لأنهم كانوا مسيطرین على كل ضفافه تقريبًا. وقد حاول الدكتاتور الإيطالي موسوليني إحياءه في القرن العشرين واستخدمه في كثير من خطبه، ولكنه مني بهزائم شنيعة.

(\*) المروفانجيون هم أول أسرة ملكة في فرنسا انتهت حكمها عام 751 (بعد سنة واحدة من انتهاء الأسرة الأموية في الشام) وقد أعقبهم الكارولنجيون ما بين عام 751 و 987 ومن هؤلاء كان شارل مارتل (صاحب بواتييه) وكان شارلمان.

(\*) هذه المقوله الشائنة في الأوساط الاستشرافية، رغم أنها نظرية قديمة وقد أصابها الكثير من التهديم، إلا أنها لا تزال تظهر على الأقلام الغربية فإذا كانت دولة «الخلافة» وخاصة في العهد الأموي، قد قامت في مناطق كانت تسود في كثير منها النظم البيزنطية وقد أبقى الخلفاء على بعض هذه النظم (وبخاصة المالية) وعلى أصحابها الذين يطبقونها فإن الدولة الإسلامية قد طبعتها بطبعها الخاص تدريجياً، ومن مراحل التغيير البارزة كانت «نموذج» التقليد للخلافة الأموية بل العباسية، ولا من يستطيع أن يطابق بين الخليفة الأموي والإمبراطور البيزنطي.

(\*) الواقع أن الزحف العربي توقف عند أبواب كيليكية تاركاً جبال الأamanos وطوروس ضمن الأراضي العربية الإسلامية ثلاثة قرون ونصف القرن على الأقل، حتى عاد الزحف البيزنطي (ضد الحمدانيين) زمن الأسرة المقدونية في النصف الثاني من القرن الرابع فأخذ طرسوس ثم أنطاكية وأنداخ في شمال وغرب حلب إلى أن أزاحته الموجة السلاجوقية، ثم الصراع الصليبي عن البلاد كلها بل عن الأناضول كله أيضًا.

(\*) يتعلق الأمر هنا بالوقف العباسى: فإن العباسيين كانوا، بعكس الأمويين، يعتبرون حدود

الدولة نهايات لها لا مراكز انتلائق. وقد حاولوا تحصينها بالقلاع والعواصم والثغور (لاسيما على جبهة الروم) وعلى السواحل، بدلاً من أن ينطلقوا منها إلى ما وراءها متابعة سياسة التوسع الأموية. وقد استمرت الحدود العباسية- البيزنطية ممتدة وراء الشغور الشامي والجزرية وفي أرمينية على ما كانت في العهد الأموي، وأضحت الحروب عليها نوعاً من التقاليد السنوية (في الصيف خاصة) لإظهار القوة وليس للفتح. ولم يحتل الروم بلاد الشام أبداً وإن استطاعوا في مناسبتين عابرتين التوغل السريع فيها حتى دمشق، ولكنهم بعد أواسط القرن الرابع استطاعوا التمركز في الزاوية الشمالية الغربية من الشام، باحتلال أنطاكية فقط وقد استردتها السلاجقة منهم في أواخر القرن الخامس/الحادي عشر الميلادي قبيل الزحف الصليبي على البلاد. ومن جهة أخرى فإن العباسيين، بعكس الأمويين أسسوا دولة قارية برية آسيوية شرقية، أما بنو أمية فكانت دولتهم قارية-بحرية تمركت حول البحر المتوسط، ولهذا بذلوا ما استطاعوا، منذ عهد معاوية للسيطرة على هذا البحر ونجحوا بذلك بعد معركة ذات الصواري فلما سحق الأسطول الأموي عام 747 (قبيل سقوط الأمويين بثلاث سنوات لم يتم العباسيون بالأسطول البحري ولا بالبحر المتوسط، وتركوا السيطرة عليه للروم حتى ظهرت قوة الأغالبة ثم قوة الفاطميين البحرية في هذا البحر فاقتسمت مع الروم تلك السيطرة مع ما يترتب عليها من قوة تجارية واسعة.

(\*) مرة أخرى يعود الكاتب هنا إلى منطلقاته الفكرية الغربية الخاطئة. فلم يكن لدى العرب أي سبب يدعوه للشعور بالنقض إن لم يكن لديهم بالعكس عقدة الشعور بالتفوق والأسباب كثيرة. أما الأعمال الفنية والنظم الإدارية التي يظهر فيها التشابه مع ما في بيزنطة منها فإن السبب فيه هو أن هذه الأعمال والنظم هي من تراث بلاد الشام ومصر نفسها وكان صناع هذه البلاد ورجالها هم الذين يعرفون أسرار تلك الأعمال ويتذكرون فيها ما شاءوا.

ومن المجازفة القول «بالتقليد» الإسلامي للروم، وبخاصة جعل النظم الفاطمية صورة أخرى من النظم البيزنطية ، ومثل ذلك يقال عما سوف يذكره «الكاتب فيما بعد عن تأثر الإسلام بالفن الديني والأدب المصقول وفن البلاطات والمراسيم...».

(8\*) قامت هذه الحركة في بيزنطة لرفض وجود الصور والتماثيل في المعابد والعبادات. ويجزم الكثير من المؤرخين بأنها إنما قامت تحت تأثير بساطة العبادة في المسجد الإسلامي. وقد تبني الحركة بعض أباطرة بيزنطة واضطهدوا مخالفتهم فيها الاضطهاد الشديد إلى أن جاء أباطرة آخرون عادوا عن هذا الاتجاه. والفترة الزمنية لهذه الحركة كانت هي النصف الأول من القرن الثاني.

(9\*) هي أسماء لجزر وأشياه جزر في اليونان حوالي منطقة أثينا.

(10\*) هو مسجد أبي أيوب الأنباري الذي قتل هناك وما يزال المسجد قائماً إلى اليوم.

(11\*) هي أسماء لجزر وأشياه جزر في اليونان حوالي منطقة أثينا.

(12\*) لا يقصد بالإسلام المشرقي أو المغربي المعنى الديني بالطبع فالإسلام بهذا المعنى واحد، ولكن المعنى الحضاري، وذلك تعبيراً عن الشخصيات المحلية التي تميزت بها ملامح الحضارة العربية الإسلامية في المشرق والمغرب والأندلس وإيران والهند وغيرها ...

(13\*) يقصد بلاط الأمراء الكلبيين وهم مجموعة الأمراء من أسرة الحسن بن علي ابن الحسين الكلبي، الذين عرفت صقلية في عهدهم عصر الاستقلال الذاتي والازدهار والجهاد والنموا منذ سنة 336هـ/947 عند ولادة الحسن ثم أخيه علي بن الحسن إلى جابر بن علي ثم جعفر بن محمد بن الحسن وأخيه عبد الله بن محمد، ثم يوسف بن عبد الله وجعفر بن يوسف

## الإسلام في عالم البحر المتوسط

وأخوه أحمد الأكبر وحسن الصمصاص حتى انتهت الأسرة 445/1053م بسبب ضعفها وتنازع الأمراء الآخرين في صقلية وقد أدى ذلك كله إلى سقوط الجزيرة بأيدي التورمان.

(14\*) ابن القطاع هو: علي بن جعفر بن علي السعدي الصقلي (433هـ/1041-1120هـ) وهو نفوبي مؤرخ له من الكتب كتاب تاريخ صقلية وكتاب لمح الملح وكتاب الدرة الخطرة والمختار من شعراء الجزيرة، عدا 15 كتابا آخر في اللغة والأدب. (كتاب المختار هذا يسمى أحياناً الذخيرة من شعر شعراء الجزيرة وهو غير الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لابن سبام الأندلسي الشاعر المتوفى سنة 3403هـ).

(15\*) هو عبد الجبار بن حمديس (446هـ/1055-1132هـ) واحد من أشهر شعراء المغرب الإسلامي. ولد في صقلية، وأواخر الحكم الإسلامي هناك ثم ترك الجزيرة وطاف المغرب والأندلس. وكثيراً ما كان يستتحث الأمراء المسلمين على استعادة بلدة صقلية ويبكي فقدتها.

(16\*) تشير دلائله من أوائل الشعراء الإيطاليين الذين كتبوا بالإيطالية وينتمي إلى المدرسة الصقلية التي ازدهرت في أيام فريدريك الثاني من أمثال رينالدو داكوبيني، غيدوديليو كولون، جاكوبوموستاشي، ماتسيبو دي ريشيو. وليس يعرف شيء كثير عن الشاعر دالكامو صاحب قصيدة: وردة نضرة Rosa fresca Aulentissima وهي محاورة بين عاشقين يحاول كل منهما أن يتكلم بلغة آخذه بالكثير من الألفاظ الفرنسية.

(17\*) دخل العرب المسلمون شبه الجزيرة الإيطالية وكانوا يسمونها البر الطويل من الجنوب، عبر شبه جزيرة كالابريا خاصة ومن السواحل البحرية. إلا أن تأسيس أول إمارة إسلامية في ذلك البر إنما يعود إلى قوة بحرية إسلامية قدمت من كريت واستولت عام 219هـ/834 على مدينة تارانت ثم على برندizi عام 223هـ/838 ثم وقعت مدينة باري في يد بعض الجندي الإسلامي سنة 229 فأسس أحد القواد المسلمين (المفرج بن سليمان) من هذه المدن إمارة أضاف إليها مدینتي أربنت وكالياري، وقد تسلم هذه الإمارة بعد مقتله قائد آخر اسمه سودان أرسل إلى الخليفة العباسى يطلب منه اعتباره من ولاته. ولم تدم هذه الولاية الإيطالية المسلمة أكثر من ثلاثين عاماً لأن القوى الأخرى الإسلامية والإيطالية تعافت على ختفها. ومختلف الواقع التي احتلها المسلمون في البر الإيطالي تكشف الطبيعة التجارية لهذا الفتح.

(18\*) قسطنطين الإفريقي: هو شخصية مجهولة الأصل والأحوال. ولد في تونس حوالي سنة 409هـ/1015 وكان يتعاطى مع التجارة والأسفار تعلم العلوم ويدرس كتب الطب. وقد اتصل بأمير سالرنو وعرف لديه باسم قسطنطين الإفريقي. وبعد أن عاد فترة إلى تونس اعتكف في الدير المشهور بدير كاسينو (الذي دمر في الحرب العالمية الثانية) يترجم كتب الطب. ومع أنه لم يكن طبيباً ولا بارعاً لا في العربية ولا في اللاتينية إلا أن كتبه المترجمة لاقت رواجاً كبيراً واشتهر اسمه واعتبر بحق مؤسس مدرسة (سالرنو) الطبية. وتزيد مؤلفاته على 22 كتاباً طبعت كلها ما بين سنتي 1536 و 1539 وقد أخذ على قسطنطين أنه كان ينسب الكتب المترجمة لنفسه ولعل السبب أنه كان يخشى لو نسبها لأصحابها المسلمين أن يجعل التنصيب المسيحي دون انتشارها.

(19\*) هو أبو الوليد إسماعيل بن محمد الشقنقني المتوفى سنة 629هـ/1232هـ وهو من شفندة أحد أرباض قرطبة. كان ذا حظوة عند خليفة الموحدين أبي يوسف يعقوب المنصور. عمل في القضاء لديه. وأما رسالته فقد أنشأها إثر مناقشة جرت حول تقضي البرين: الأندلس والمغرب بحضوره عامل سبته أبي يحيى بن ابن زكريا الذي اقترح على طرفي المناقشة كتابة رسالتين بين كل طرف في إحداهما فضائل قطره. وقد أورد نص الرسالة المقري في نفح الطيب وأوردها كذلك ابن

سعيد (انظر المقرى ج 2 ص 126-150).).

(20) هو موقع فيما بين غرناطة ووادي آش يقع عند منعطف من الطريق لا ترى غرناطة من بعده وهذا الاسم هو ترجمة للاسم الإسباني الذي يطلق على هذا الموقع وهو: Elsuspiro-del-Moro والمرور هنا هو أبو عبدالله الصغير، آخر الخارجين من غرناطة ويقولون إنه في هذا المكان تلتف إلى المدينة وصعد زفة حرى لأنه لن يرى غرناطة من بعدها أبداً.

(21) الوريسيون اسم يطلق على جميع من بقي في الأندلس من المسلمين بعد سقوط غرناطة سنة 1492 والكلمة مأخوذة من لفظ Moro الذي يطلق في بعض النصوص الإسبانية على عرب إسبانيا أو مسلميها أو على المسلمين عامه. ويمكن أن نستعمل لها الكلمة العارب أو المعرب ولكننا فضلنا استخدام الكلمة الإسبانية ذاتها لأنها أضحت أسماء عالماً ومصطلحاً شائعاً في الكتب العلمية.

(22) كان الجغرافيون العرب يسمونها الكتيرية.

(23) أسماء النهرين لدى الجغرافيون العرب هما بالترتيب: الدويرة، أبره.

(24) صاحب هذه الحملة هو المجاهد العامري صاحب دانية في الأندلس، وكانت سنة 406هـ/1015 وقد توفي مجاهد سنة 436هـ/1044.

(25) لم نجد لهذه الكلمة ما يقابلها في اللغة الإسبانية ولعلها قد وضعت خطأ من الكاتب الذي لا يبدو أنه واسع المعرفة بهذه اللغة.

(26) رابطة هي المدينة التي كان يسكنها كولومبوس قبل سفره وكشفه أمريكا، وتقع قرب قادش على الساحل الجنوبي الغربي من إسبانيا. وفيها ترك كولومبوس ابنه ميفيل حين ذهب لمقابلة الملكين فرناندو وآليبايلا والاستاذان بالسفر قبل الإبحار في بحر الظلمات.

(27) درس كاسترو الكلمة وقال إنها آتية من كلمتين: أبناء وتعني ابن بالإسبانية ودالغو، وهو يعتقد أنها آتية من الخمس أي أبناء الخمس بمعنى أصحاب الأمر والنهي. ولم ينته العلماء في هذا الاقتراب إلى شيء حاسم. أورد كاسترو تحليله هذا في كتابه الذي حمل أولاً اسمه: إسبانيا في تاريخها: المسلمين والميود والنصاري. ثم طبع الكتاب معدلاً منقحاً بعنوان: الحقيقة التاريخية لإسبانيا.

(28) في النص الأصلي يذكر أنه «الرسول جيسوس»، وهو عند الإسبان سانتياغو أبي القديس يعقوب (شانتياقوب) وقد أعطي اسمه لعدة مدن منها عاصمة تشيلي. وابن عذاري في «البيان المغرب» يذكر الاسم الأصلي وتحريفه: سانتياقاوب.

(29) شخصيات وهمية أنقذت روما في بعض الحروب القديمة.

(30) يخلط الكاتب هنا ما بين واقع الإسلام وما بين الصورة التي يحملها الغرب عنه في الت usurpation والاحتواطية. ومن هنا تأتي الغلطة الأخرى التي نجدها في مطلع الفقرة التالية والتي تعزو للدين الإسلامي أمثراً سلبياً وتحاول إلقاء عقابيل «التعصب المسيحي الإسباني» عليه.

(31) خ. ريبيرا Julian Ribera y Tarrago (1834-1858) مستشرق إسباني ولد في أعمال بلنسية وصار أستاذ العربية والحضارة الإسلامية في جامعة مدريد. ويعود من كبار علماء الاجتماع والتاريخ. اهتم بتاريخ الموسيقى والأناشيد والشعر في الأندلس. أما ميندس بيدال (1865-1868) فقد كان يدرس الفقه الروماني في جامعة مدريد. وصار سنة 1925 رئيس المجمع اللغوي الإسباني، وقد أشرف في أواخر حياته على إصدار تاريخ إسبانيا العام (في حوالي 30 جزءاً منها الرابع والخامس والثامن والتاسع لتاريخ إسبانيا الإسلامي). وقد كتب الكثير من الأبحاث والمؤلفات

## الإسلام في عالم البحر المتوسط

- حول الشعر العربي والإسباني.
- (32\*) يقصد الكاتب: كتاب البيان الواضح في المسلم الفادح، وهو تاريخ بشكل أدبي لابن علقة محمد البلنسي (428هـ/1036م-1115هـ)، وكان شاعراً ناثراً من طبقة عالية. وقد قص في كتابه هذا أخبار بلده بلنسية ووصف ما حاصل بها من البلاء على يد السيد القميطر.
- وقد أورد المؤرخ ابن عذاري قطعاً من هذا الكتاب في الجزء الثالث من كتابه البيان المغرب.
- (33\*) ينقل الكاتب هنا معلوماته باختصار عن كتاب تاريخ الفكر الأندلسي ومؤلفه غونزالو بالنيشيا، في الفصل الخاص بأثر الفكر الأندلسي في الفكر الأوروبي. ويمكن لمن شاء التوسع مراجعة هذا الكتاب وهو مترجم إلى العربية بقلم الدكتور حسين مؤنس.
- (34\*) هو من يزعم سرفانتس أنه راوي قصة دون كيخوته.
- (35\*) هو ألفونسو العاشر، ويعطى لقب الحكمي أو العالم لأن الاهتمام بنقل علوم العرب وأدابهم إلى إسبانيا النصرانية بلغ ذروته في عهده. جمع في بلاطه عدداً من علماء النصارى واليهود وال المسلمين، وأشرف بنفسه على توجيه أعمال الترجمة والتحرير والتلخيص، وأنشأ في مرسيلية معهداً للدراسات بمعرفة (الرقوقطي) الفيلسوف المسلم، ثم نقل هذا المعهد إلى إشبيلية.
- (36\*) هي أغاني للسيدة العذراء ذات طابع ديني.
- (37\*) الشعر المقطعي هو شعر الأغصان والأقاليل الذي نعرفه باسم الموشحات. وقد ألف فيه ابن سناء الملك كتاب دار الطراز (طبع بتحقيق جودة الركابي-دمشق 1949).
- (38\*) كلمة Laudare آتية من اللاتينية Laudare، ومعناها مدح، وهي مدائٍ الفرنسيسكان في السيد المسيح والعدراء.
- (39\*) هذه الكلمة تعني اللغة أولى، وهي في فرنسا، والمراد بالكلمة لغة آهل شمال فرنسا.
- (40\*) تعطى كلمة رومانس (وبالإسبانية رومانسيرو Romancero) لمجموعات القصائد الشعبية العديدة التي ظهرت في العصر السابق لعصر الأدب الكلاسيكي في إسبانيا. وتحتوي القصائد على أقدم الأساطير الوطنية في قوالب شعرية ثنائية، بينما وبين المنشحات الأندلسية نسب قوي وصلة كشفتها الأبحاث خلال نصف القرن الأخير، ويتحدث البحث نفسه عنها. ويستخدم الباحثون كلمة رومانس أيضاً للدلالة على اللغة اللاتينية الدارجة التي كتبت بها تلك القصائد وهي اللغة التي كانت مستخدمة في إسبانيا قبل ظهور اللغة الإسبانية الخاصة.
- وقد أبقينا على الكلمة كما هي في النص الذي استخدماها بالمعنىين لأنها أصبحت من مصطلحات التاريخ الأدبي في الغرب، وإنما نبه إليها لئلا يختلط معناها هنا مع معنى الرومانسية التي ظهرت متأخرة في القرن الثامن عشر.
- (41\*) للاحظ هنا الملاحظة العامة بأن معلومات كاتب المقال، رغم شهرته، هي معلومات قديمة متخلفة لأن الأبحاث خلال السنوات الأخيرة، في هذا الموضوع قد تجاوزت كثيراً هذه الأمور التي يعرضها.
- (42\*) هو ابن إسحق نور الدين البطروجي، ويعرف لدى الغرب باسم Al Petragius، من كبار الفلكيين في الأندلس وهو من رجال النصف الثاني من القرن السادس (الثاني عشر الميلادي).
- وقد بنى كيلر أبحاثه الفلكية على أبحاث البطروجي.
- (43\*) هو أبو إبراهيم بن يحيى النقاش الزرقالي القرطبي، وكان من أعظم أهل الفلك في العرب. وضع الجداول الفلكية، وله نظريات مهمة في حركات النجوم، كما ركب إسطرلاباً خاصاً به، واخترع آلة عرفت باسمه. وقد بُرِزَ في طليطلة فيما بين سنتي 452-472هـ/1061-1080.



## الحدود القصوى للإسلام هي أفريقيا وأسيا

### ١- أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى:

في جنوب الصحراء الكبرى، في الأراضي المتشعة الممتدة في السنغال في الغرب إلى الصومال في الشرق، هناك اليوم خمسون مليونا من المسلمين وبEDA يكون للإسلام من الأتباع هناك ما يعادل أتباعه في شمال أفريقيا. إلا أنه يختلف عن الإسلام في شمال أفريقيا من حيث التركيب العرقي المعقد والانقطاع في التوزع الجغرافي. لذا فإن هذه الشعوب الإسلامية تتصرف بتنوع أكبر في السمات المميزة لعقيدتها الإسلامية المحلية. ففي كثير من الأحيان تتخلله مجتمعات مسيحية كبيرة وتجمعات قبilia واسعة لا تزال تدين بصورة رئيسية بالأديان الأفريقية التقليدية. وكثيراً ما يشكل المسلمون أقليات صغيرة ضمن مجموعات كبيرة غير مسلمة. وحتى في الأماكن التي تكون لهم فيها الغلبة العددية فإن القليل من البلدان التي يعيشون فيها هي اليوم دول إسلامية رسمياً. وهكذا ففي قسم كبير من هذه المنطقة يجد الإسلام نفسه في حالة من الاحتكاك ومن المنافسة الديناميكيين مع ديانات

تقليدية عريقة بالإضافة إلى المسيحية. ولكن رغم أنه اليوم لا يتمتع بصورة عامة بتلك الجاذبية التي كانت له في الماضي عندما كانت المسيحية مقتنة بالاستعمار، فما من شك في أنه لا يزال ينفرد بصورة ثابتة. وهذا ينطبق بصورة خاصة على الوضع في غرب أفريقيا، وفي أثيوبيا، حيث مما يشجع الحركة الإسلامية أن الحكام الأمهريين المسيطرين سياسيا هم مسيحيون منذ قرون.

وفي بعض الأماكن، شاعت عناصر من الثقافة الإسلامية مثل الختان أو أساليب التجريم والعرفة بين شعوب غير إسلامية، وأصبحت جزءاً من أنظمتها الثقافية التقليدية. ففي كل مكان كيف الإسلام نفسه مع الثقافة المحلية والبيئة الاجتماعية، وقد أدى ذلك في بعض الحالات إلى نشوء تركيبات جديدة فريدة كما هو الحال في الثقافة السواحلية. على أن الارتباط بين العربية والإسلام لم يكن تماماً إلا في السودان الشمالي، حيث أصبحت اللغة العربية هي اللغة المحلية، خلافاً للبلاد الأخرى التي نحن بصددها هنا. أما في الأماكن الأخرى فالرغم من وجود بعض التأكيد أحياناً على الهوية العربية، فإن الإسلام لا ينظر إليه على أنه عقيدة خاصة بالعرب وحدهم، ولا تعد الولايات الإسلامية والعربية شيئاً واحداً.

يعيش حوالي ثلثي المسلمين من سكان جنوب الصحراء الكبرى، في غرب أفريقيا، حيث توجد في نيجيريا أكبر جماعة من المسلمين، في حين أن السنغال وغينيا ومالي والنيجر هي إسلامية بصورة رئيسية، وإن لم يكن الإسلام هو العقيدة الوحيدة فيها. وهناك جماعات أصغر (عددًا) في ليبيريا وغانا وتوغو. وهي أفريقيا الوسطى والشرقية والشمالية الشرقية نجد أن المسلمين هم الغالبية في السودان الشمالي، ويقاد لا يوجد لهم منافسون في زنجبار وجمهورية الصومال. ثم إن العنصر الإسلامي قوي أيضاً في أثيوبيا (وخصوصاً في أرتيريا) وفي تنزانيا، حيث يوجد من المسلمين ما قد يوازي ثلث مجموع السكان في كل من هذه الدول. وهناك جماعات إسلامية أصغر تعيش في كينيا وأوغندا ومالاوي وزامبيا والكونغو. وبالرغم من أن الحدود الإسلامية والحدود السياسية كانت متطابقة في الإمبراطوريات الإسلامية القديمة في عهد ما قبل الاستعمار في المنطقة، فلا يوجد اليوم إلا جمهوريتا الصومال وموريتانيا اللتان تأسستا كدولتين

## الحدود القصوى للإسلام في أفريقيا وآسيا

إسلاميتين رسمياً، ولكنهما ليستا عضوين<sup>(\*)</sup> في الجامعة العربية. ومن المفارقات أن جمهورية السودان، وهي عضو في الجامعة العربية، لم تقرر بعد تبني دستور إسلامي، وقد لا تفعل ذلك بالنظر لمصالح سكانها الجنوبيين الكثريين.

ويلعب الإسلام خارج هذه الدول دوراً على جانب كبير من الأهمية في السياسات الداخلية لكثير من البلدان، وبصورة خاصة في السنغال ومالي والنiger ونيجيريا، وفي أثيوبيا، وإلى درجة أقل، في تنزانيا، وهو كذلك يخلق روابط مهمة ما بين هذه الدول، وهي روابط ذات قوة سياسية كامنة قد تستغلها الأجيال القادمة. وعلى صعيد غير رسمي فهو يوجد رابطة هوية ومصلحة مشتركة تجمع بين المسلمين ذوي الأصول العرقية والأنتماءات السياسية المختلفة، وذلك ضمن الظروف المتغيرة في حياة المدن. هذا الاعتراف بتضامن إسلامي أوسع، وهو بالطبع من جدأ ويرتبط بالظروف الخاصة يتجسد بصورة حية في اشتراك الأفاريقين الواسع في الحج إلى مكة وإلى العديد من المزارات المحلية الأقل شأناً.

لقد أدى اعتناق الإسلام، بالإضافة إلى تأثيره على عادات اللباس والنوادي الأخرى للثقافة المادية، وبصورة خاصة على الهندسة المعمارية، إلى إعطاء طابع إسلامي قوي للطقوس الحياتية الأساسية التي يتميز بها مجرب حياة الفرد من المهد إلى اللحد. ذلك لأن هذه الطقوس متشابهة إلى درجة كبيرة لدى الجماعات المسلمة الكائنة في جنوب الصحراء الكبرى، بالرغم من التباينات المحلية التي تعكس عناصر سابقة للإسلام. وبالطريقة نفسها نجد أن التقويم الإسلامي بطقوسه الشعبية، وخصوصاً في رمضان، شهر الصيام، يعطي طابعاً متجانساً لتنظيم الحياة في جماعات كانت بينها في الماضي فروق كبيرة. وهنالك سمات متشابهة تتجاوز الاختلافات العرقية والثقافية الكبيرة لهذه المنطقة الواسعة، وتتجلى هذه السمات في الأنماط التقليدية للتعليم الإسلامي، وإن كان ذلك لا يخلو من اختلافات مهمة في مدى توسيع المدارس المحلية للتعليم العالي، مثل مدرستي تمبكتو وجينه في غرب أفريقيا، أو هرر في الشمال الشرقي، بحيث تتمكن من إنتاج مؤلفات دينية وتاريخية باللغة العربية.

وأما فيما يخص الحياة الاجتماعية فتتجلى السمات المتشابهة أوضاع

ما تكون في حياة الأسرة حيث تركت الشريعة الإسلامية<sup>(١)</sup>، بغير شك، أكبر أثر اجتماعي لها. فالرغم من أن الزواج يقترن بعادات تعود إلى ما قبل الإسلام، مثل ثروة العروس، فإنه يتصف بسمات أساسية واحدة من السنغال إلى الصومال، ويستطيع الأزواج الجمع بين أربع زوجات في وقت واحد. والطلاق سهل بالنسبة للرجال لكنه صعب بالنسبة للنساء. وهنالك تقييد «بالعدة» أو فترة الانتظار التي تسبق الزواج الثاني، وذلك بعد الطلاق أو موت الزوج. والأطفال ملك للزوج أو وريثه. وفي أمور الإرث تطبق عادة الشريعة الإسلامية من قبل المحاكم الشرعية الموجودة في كل مكان، ولكن بما لا يتعارض مع الأنماط التقليدية العربية المتعلقة بحقوق الملكية. وبنفس الطريقة تقريباً تطبق قواعد الشريعة فيما يتعلق بالديمة أو دفع التعويض عن جريمة القتل والأضرار الأخرى، لكنها كثيرة ما تعدل على ضوء النظم الاجتماعية التي تعود إلى ما قبل الإسلام. وهكذا نجد مثلاً بين الصوماليين سلسلة كبيرة من أقرباء الأب يتحملون مسؤولية الديمة في حالات القتل المعمد، على حين أنه يتوجب على القاتل بموجب الشريعة الإسلامية، أن يتحمل المسؤولية وحده.

وأخيراً في السياسة، نجد أن مبادئ الحكم والمؤسسات السياسية الإسلامية قد طعمت، بدرجات متفاوتة، البنية السياسية لتلك الممالك الأفريقية التقليدية التي اعتنت بالإسلام، وأفضل الأمثلة الباقية نجدها في دول الهاوسا في نيجيريا الشمالية. وقد تقلص اليوم مجال تطبيق الشريعة الإسلامية، كما هو الحال في البلاد الإسلامية الأخرى، وأصبح يقتصر على أمور الأسرة والأحوال الشخصية، بحيث يشكل هذا شكل عودة إلى الوضع السابق لعهد الاستعمار وظروفه.

لا نستطيع أن نقول الكثير هنا عن التاريخ الطويل للإسلام في هذه المنطقة الواقعة إلى جنوب الصحراء الكبرى. إلا أنه يجب أن نلاحظ أن كلاً من السودان الشرقي وأجزاء من شمال شرق أفريقيا كانت مفتوحة للتتأثيرات الإسلامية في القرن السابع، في حين أن غرس الإسلام في شرق وغرب أفريقيا لا يمكن تتبعه بصورة موثوقة إلى ما قبل القرن العاشر. ففي ذلك الوقت كانت كل أفريقيا تقريباً واقعة إلى جنوب الصحراء الكبرى قد أصبحت مفتوحة للدين الجديد من خلال الشبكة الواسعة من

طرق القوافل التي كانت توصل عبر الصحراء الكبرى إلى الشمال، وفي الشرق إلى موانئ ساحل البحر الأحمر والمحيط الهندي<sup>(2)</sup>. والواقع أن ارتباط الإسلام بالتجارة كان هو السبب الرئيسي لدخول هذا العدد الكبير من شعوب هذا الجزء من القارة في الإسلام، رغم أن الأرقاء، ظلوا خلال قرون وعبر مناطق واسعة أحد الموارد الرئيسية التي كان يبحث عنها التجار المسلمين<sup>(\*)</sup>. ولم يلعب الفتح الخارجي لغزاة المسلمين دوراً مهماً إلا في السودان الشرقي، وهو الجزء الوحيد في المنطقة الذي لعب فيه الاستيطان العربي الواسع النطاق دوراً حاسماً في نشر الإسلام<sup>(3)</sup>. وكان غزو الدول المحلية التي اعتنق الإسلام للمجتمعات الوثنية عاملاً مهماً في السودان الغربي، وإلى حد ما في أثيوبيا، وإن كان يبدو من المفارقات هنا أن يكون لامتداد الأخير للإمبراطورية الأمهرية المسيحية في القرن التاسع عشر أثر أعمق وأكثر استمراً على انتشار الإسلام.

وفي الأماكن الأخرى وبصورة عامة، كان لعامل التجارة الإسلامية التأثير الأكبر. وهنا لم يكن الذين قاموا بالدور الحاسم في غرس الإسلام من العرب في معظم الحالات. ففي الفترة الأولى لدخول الإسلام إلى السودان الغربي يجب إعطاء الفضل الأكبر إلى البرير من أصحاب الجمال الذين كانت قوافلهم التجارية العظيمة تجوب دروب الصحراء، وفي الشمال الشرقي لعب الصوماليون من البدو الرحيل دوراً مماثلاً كتجار قوافل. ومن خلال هجراتهم إلى الغرب والجنوب من أوطنهم السابقة في الركن الشمالي من القرن الأفريقي. وكانت هنالك أيضاً، بالطبع، جماعات محلية أخرى مثل الهوسا وديولاً في غرب أفريقيا الذين قاموا بعد اعتناقهم للإسلام فنشروا الدين كذلك من خلال علاقاتهم التجارية الواسعة، وعلى العكس من ذلك نجد في شرق أفريقيا أنه بالرغم من أن الذهب والعااج والرقيق والموارد الأخرى السهلة الاستثمار الموجودة في الداخل، قد وصلت إلى التجار المسلمين الساحليين، فإن هؤلاء التجار لم ينفذوا بأنفسهم إلى داخل البلاد بأعداد كبيرة حتى أواخر القرن الثامن عشر.

ولقد كان لهؤلاء التجار المسلمين الأوائل، سواءً أكانوا من العرب، أم من غير العرب المدفوعين بحماسة الداخلين جديداً إلى الدين، تأثير قوي في المجتمعات التي كانت وثيقة في أول الأمر والتي كانوا يمرون بها خلال

أسفارهم، وكثيرة ما كانوا يقيمون بين ظهرياتها.

وبالرغم من أنهم لم يكونوا من الدعاة النشطين في المجال الديني، فإن عباداتهم الدينية الغامضة كانت تثير انتباها كثيراً، وكانت معرفتهم بالثقافة الإسلامية واتصالاتهم التجارية الواسعة المدى تضفي عليهم وعلى الرجال الأنقياء الذين كانوا يسافرون معهم بريقاً خاصاً في نظر السكان المحليين.

ففي المالك الوثنية الكبيرة التي أقاموا فيها كأقليات صغيرة تحت حماية الملك تبين أن لديهم صفات خاصة يمكن الاستفادة منها. فهناك، مثلما سيصبح عليه الحال بالنسبة للإداريين الاستعماريين الأوائل الذين جاءوا بعدهم، وجد الملوك الوثنيون وموظفوهم من المناسب الاستفادة من هذه الأقلية التجارية الإسلامية في عدة أمور تتراوح بين استخدامهم في تحصيل الضرائب والمحاسبة والسلك الدبلوماسي، إلى ضمهم بين صفوف الحرس الملكي حيث أثبتوا جدارتهم نتيجة لعدم وجود روابط محلية لهم ولمداداتهم العسكرية وخبرتهم التي كانت متفوقة في معظم الأحيان. وفي أضعف الحالات، أصبح من الشائع لدى الملوك الوثنيين أن يزينوا بلاطاتهم بمن يقتلونهم من رجال بلاط مسلمين، والأهم من ذلك أن ي GAMLOU الدين الجديد، كما فعل منسا موسى من مالي (1312-1337) أو أسكيا محمد من سونغهاري (توفي عام 1528) من أجل دعم قوة الطقوس التقليدية المرتبطة بالملكية، وإن كان هذا قد أدى في بعض الأحيان إلى نتائج مؤسفة. وبعد أن أصبح الإسلام امتيازاً ملكياً جديداً فإنه بالطبع كان يعطي الحاكم الطموح، كما قال غولي<sup>(4)</sup>. «عقيدة وعلماً وسلاماً»، وكان باستطاعته أن يقدم تبريراً قوياً لفتح المالك الوثنية المحيطة، ويساعد على ضمهم سياسياً فيما بعد.

وكذلك فإن الزعماء المغاربة والمغاربة التجار الذين أصبحوا في الظليعة في ظروف التغير الاقتصادي والاجتماعي، والذين كانوا يسعون إلى إقامة وتدريم ممالك جديدة وأسر مالكة جديدة في الأماكن التي لم يكن يوجد فيها أي منها في السابق، هؤلاء الزعماء كثيراً ما كانوا يلتقطون إلى الإسلام ليستقوا منه مبرراً عقلاً مناسباً للأوضاع الجديدة التي أوجدوها. ففي أثيوبيا، كان رؤساء القبائل الصغار وقادرة الحروب الطموحة الذين شجعوا التغير الاقتصادي في وسط « غالا » التي كانت جمهورية تقليدية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانوا يميلون إلى اعتناق الإسلام أو المسيحية

كأساس لسلطتهم الجديدة، التي كانت غير دستورية من وجهة نظر التقاليد. ومن العوامل التي دعمت تأثير هذه الاعتبارات النفعية التي سهلها انتشار العقيدة الإسلامية، بساطة المتطلبات العقائدية للإسلام وتسامحه إزاء المعتقدات الدينية التقليدية والعرف المحلي، الذي كان هو والشريعة مصدرين متوازيين للقانون التطبيقي. ولكن هذه السمات لم تحظ باعجاب الحكام التقليديين أو الزعماء الجدد فقط، بل إن الدين الجديد كان بصورة عامة جذاباً بوجه خاص باعتباره مصدراً لأساليب جديدة في أداء الطقوس، بالنسبة إلى أناس كانوا يفتتون دائماً عن علاجات قوية خارقة للطبيعة نظراً لافتقارهم إلى أي تحكم علمي يذكر في بيئتهم أو مصيرهم. وهذه السمة كانت بدورها تزداد أهمية حيّثما كانت الظروف الجديدة تخلق إمكانات جديدة للتقدم الاجتماعي وتوترات جديدة داخل المجتمع.

رغم أن الأدلة المفصلة المتعلقة بالتأثير المتبادل لهذه العوامل في عملية دخول الإسلام إلى أفريقيا الواقعة إلى جنوب الصحراء الكبرى غير متوافرة بصورة عامة، فإن تفاعلاً يمكن أن يظهر في بعض المناطق التي ينتشر فيها الإسلام اليوم. مثال ذلك أن التغيرات الاقتصادية، في هذا القرن، بين سكان كينيا الجيرياميين قد أدت إلى ظهور طبقة جديدة من المزارعين من ممولين وتجار محاصيل. هؤلاء المقاولون الناجحون قد أثروا بالطبع غيرة وحسد جيرانهم الذين يقلون عنهم والذين ما زالوا يعملون في زراعة المحاصيل الضرورية لغذائهم اليومي، ولذا أصبحوا هدفاً رئيسياً للسرقة والشعوذة. ولكي يحموا أنفسهم تحولوا إلى الإسلام وأصبحوا يعرفون محلياً «بالمسلمين المتطيبين»، لأن هذا يحميهم من المكر والكراهية اللذين يجلبهما النجاح ويمكنهم من الاستغناء عن الالتزامات التقليدية في اقتسام الطعام على أساس أنهم بصفتهم مسلمين يتوجب عليهم مراعاة قيود غذائية تقليدية من شأنها أن تعزلهم وتحميهم في آن واحد من جيرانهم الحسودين. وهناك أسباب قوية تدفعنا لأن نفترض أن دوافع من هذا النوع قد لعبت دوراً حاسماً في الانتشار التدريجي للإسلام في هنرات وأماكن تنقصنا مثل هذه المعلومات التفصيلية حولها<sup>(5)</sup>، على الرغم من أننا لا نملك أن نجزم بذلك.

ولكن إذا كانت مثل هذه الاعتبارات قد شجعت الأفريقيين كثيراً على

التوجه نحو الإسلام كدواء لمصائب هذه الحياة، بحيث اعتبر هذا الدين الجديد في الواقع كمصدر جديد للقوى الخارقة الالازمة لمعالجة صعوبات الحياة اليومية ومصائبها على طريقة الدين الأفريقي التقليدي، فإننا يجب ألا ننسى أن العقائد الأخروية الأوسع التي يقدسها الإسلام إنما تمثل تحولاً جذرياً جديداً عن العقائد التقليدية. فالاعتقاد بحياة أخرى ينال فيها الإنسان الثواب والعقاب على أعماله التي ارتكبها في هذه الحياة، هذا الاعتقاد غريب بصورة عامة عن الأديان الأفريقية التقليدية، ودخول هذا الاعتقاد مع الإسلام يعطي أساساً جديداً لتقدير الأخلاق، ويشكل مصدراً لكل من الاستسلام المستكين والسعي المناضل من أجل تحقيق رسالة. هذان التفسيران المتضادان وجداً من يدافع عنهم في التاريخ القديم للإسلام جنوب الصحراء الكبرى، ولا شك في أنهما سيدلان من يدافع عنهم في المستقبل أيضاً.

وأخيراً فيما يتعلق بغرس الإسلام الفعلي، يجب أن نسجل الأثر المهم للتغيرات المحلية السائدة والمتعلقة بحركة السكان وهجرتهم. فحيثما كان تدفق الهجرات القبلية يتطابق مع مسار انتشار الإسلام من خلال التجارة، كان هذا التطابق يدعم انتشار الإسلام، وهذا بالفعل ما حدث، بصورة عامة، في غرب أفريقيا.

وينطبق الأمر نفسه إلى حد بعيد في تاريخ شرقى السودان، وكذلك في شمال شرق أفريقيا. أما في شرقى أفريقيا فكانت حركة الهجرة تتجه إلى الانتقال من داخل البلاد إلى الساحل، أي بعكس اتجاه انتشار الإسلام، وبذا فقد أدت إلى حصره في تلك المنطقة الساحلية. فهنا في الواقع كان الإسلام الساحلي، الذي ترمز إليه كلمة سواحيلي ذاتها، عبارة عن مفهاطيس يجذب العناصر القبلية من الداخل إلى مركزه الواقع على الساحل، حيث أصبح دين مدن لا يقتصر على فئة قبلية واحدة، وأدى ذلك إلى نشوء ذلك التركيب الثقافي واللغوي الفريد الذي تمثله اللغة السواحلية اليوم، والمؤلف من عناصر البانتو وعناصر عربية وفارسية.

تتبع الأجزاء المختلفة لأفريقيا الواقعة جنوب الصحراء الكبرى مذاهب مختلفة للشريعة، وذلك تبعاً للمصادر الإسلامية المختلفة التي تأثرت بها. ففي غرب أفريقيا يسود المذهب المالكي الذي نشرته في أول الأمر حركة

الموحدين في القرن الحادى عشر، وهو أيضاً المذهب الرئيسي في السودان الشمالي، إلا أن المذهب الحنفي أدخل إلى السودان الشمالي في الفترة التركية-المصرية (1830-1896) واعتبر القانون الرسمي للمحاكم. وفي شمال شرق، وشرق أفريقيا، حيث يطغى التأثير الحضرمي، يسود المذهب الشافعى رغم أن جماعات من الأقلية تدين بمذاهب أخرى.

كذلك فإن الطرق الدينية متعددة الانتشار، وقد كانت (الطريقة) القادرية أول طريقة أدخلت في جميع المناطق ولها أكبر عدد من الأتباع (فيما يتعلق ببدايات هذه الطرق، انظر الفصل الثامن فيما بعد). وفي القرن السادس عشر أدخلت هذه الطريقة في السودان الغربي بواسطة مركز النiger العلمي العظيم في تمبوكتو، وفي الفترة نفسها نقلت إلى (لاهور) التي كانت تحتل مكاناً مماثلاً في شمال شرق أفريقيا. وكان أروع تحقق لهذه الطريقة هو جهاد الهوسا في القرن التاسع عشر بوجي من عثمان دان فوديو (1754-1817). وفي العقود الأولى من القرن الحالي كان أتباعها نشيطين أيضاً في تنظيم المقاومة ضد المستعمرين الألمان في تغانيقا في ظل القيادة الملهمة للشيخ الصومالي عويس بن محمد البراوي (1846-1909) الذي أدى تعاليمه وكتاباته الغزيرة إلى نشوء العويسية، وهي إحدى فروع الطريقة التي لا تزال حتى اليوم شائعة جداً في الصومال الجنوبي وفي أجزاء من الساحل الشرقي. أما أول جهاد قومي (1900-1920) بقيادة الشيخ محمد عبدالله حسن (1864-1920) ضد المستعمرين البريطانيين والأثيوبيين والإيطاليين بلاد الصومال فلم يكن مرتبطاً بالطريقة القادرية بل بالصالحية التي كانت تناوئها بضراوة، والتي كانت مشتقة من طريقة سيدي أحمد بن ادريس الفاسي المكية المعروفة بالطريقة الأحمدية. وفي الشمال نجد أيضاً الطريقة المهدية و أصحابها محمد أحمد (1843-1885) المعروف بالمهدى، في السودان. وهذه الطريقة لم تكن مشتقة من أي طريقة أخرى بل كانت تتجاوز الحواجز المذهبية، وتخاطب جميع المسلمين في مقاومتهم للسيطرة الخارجية. ومع ذلك وبالرغم من الفوارق في انتماطات زعماء الجهاد إلى الطرق المختلفة والمواقف المتعارضة التي تقدّمها الطرق نفسها في مختلف الأراضي المستعمرة، فإن الدلائل الوثائقية تدل على أن هذه الحركات كانت في الواقع على اتصال، وأن الطرق التي كانت موجودة في غرب السودان

أسهمت في إلهام الم Heidi في السودان الشرقي، كما كان هو بدوره مثالاً رائعاً يحتذى بالنسبة للشيخ الصومالي محمد عبدالله حسن. وهي جميع أنحاء أفريقيا الواقعة إلى جنوب الصحراء الكبرى نجد أننا مدينون لزعماء الطرق الدينية المحليين، بالكثير من الأدب الديني والتاريخي المكتوب باللغة العربية وباللهجات العامية المحلية والذي بقي حتى اليوم. وما زالت للطرق الدينية حتى اليوم أهميتها بوصفها أساساً طائفياً للعبادة، وهي تشكل عوامل مهمة في السياسة، وخصوصاً في السودان حيث أورد لنا تريمونفهام<sup>(6)</sup> ما يزيد على عشرين منها. وبعد ذلك أصبحت الطريقة التيجانية التي أسسها أحمد التيجاني<sup>(7)</sup> من فاس (توفي 1815) والطريقة المریدية لصاحبها الشيخ أحمد بامبا (توفي عام 1927) - الذي يومُ ضريحه في طوبا في السنغال أفواجاً من الحجاج من غرب أفريقيا- منافستين حامتين في الطرق القديمة في السودان الغربي. وأدخلت الحركة الأحمدية الهندية في هذه المنطقة عنصراً جديداً للنزاع، في حين أن المهاجرين الجدد من الهند والباكستان إلى شرق أفريقيا يشكلون الجماعة الشيعية الوحيدة في أفريقيا الواقعة جنوب الصحراء الكبرى.

وفي كثير من الأحيان، ثمة تأكيد قوي على تقديس الأولياء كوسطاء يلجم المرء إليهم لتقرير المسافة البعيدة التي يعتقد أنها تفصل الإنسان عن الله وعن بركة الرسول، وإن كان هذا التأكيد لا يقتربن دائماً بالطرق الدينية. وينطبق هذا الأمر بصورة خاصة على السودان الشرقي وشمال شرق أفريقيا حيث ينسجم تقدير الأولياء إلى حد كبير مع التأكيد التقليدي على نسبة السلف، رغم أن جميع من يقدسون ليسوا مجرد أسلاف أسبغت عليهم صفة الأولياء. وتشكل بعض الفرق الدينية مثل طائفة «سيد برخله» في الصومال الشمالي الذي تعتبر زيارة قبره ثلاثة مرات ذات أهمية دينية تعادل زيارة مكة مرة واحدة، وطائفة الشيخ «حسين بلياله» في جنوب شرق إثيوبيا-هذه الفرق تشكل المركز المحلي لممارسة شعائر الدين. وهذه الطوائف تمثل كل ما احتفظ به الإسلام الشعبي اليوم من ذكرى سلطنتي إيفات وبالي اللتين تصدتا في القرون الوسطى للمملكة الأمهرية المسيحية المتعددة، وكادتا لفترة قصيرة في القرن السادس عشر أن تطيح بها كلية. مثل هذه الطرق، ومعها شعائر الإسلام السحرية، تشكل بالنسبة للرجال

والنساء على السواء، وسيلة لتلبية الحاجات المتكررة التي لا تشعها العقائد الأخرىوية الرفيعة للإسلام. ومن نفس المطلق فإن استبعاد النساء المألفة من الطقوس الرسمية الرئيسية للإسلام كان يترك فجوة تملؤها الطقوس المحلية المتعلقة بمسائل الأرواح، مثل أرواح بوري لدى قبائل الهوسا وطقوس الزار في أثيوبيا والسودان والصومال وطقوس البيبو على الساحل السواحيلي. هذه العبادات تشتمل على مجموعة كبيرة من الأرواح المألوفة التي تتدخل لكي تعبّر بأمانة عن الظروф المتغيرة للمجتمع. وهكذا ففي أثناء الحكم العسكري للواء عبود كانت أرواح الجنود شائعة جداً في السودان، في حين أنه حينما شكل أول فريق قومي سوداني لكرة القدم أصبحت أرواح لاعبي كرة القدم هي الشائعة. وهذه الأرواح كان يعزى إليها البلاء والمرض، كما يعزى إليها علاج هذه الحالات. وكان هذا دائماً يكلف زوج المرأة التي تسكنها الأرواح نفقات لا تسر، كما كان يؤدي في آخر المطاف إلى دخول المرأة في حلقة من حلقات تقمص الأرواح. وهذه الجمعيات تشكل منفذًا للتعبير عن اهتمامات النساء، وكثيراً ما تؤدي وظيفة علاجية، في حين أن الواقع في حالة التقمص من حين لآخر يمكن الزوجة المعزولة والواقعة في ضيق من أن تمارس ضغطاً على زوجها حين تفشل الطرق الأخرى. ويميل العلماء المسلمين إلى التأكيد بهذه الطقوس واعتبارها خارجة عن الدين، إلا أنه بما أن القرآن ينص على وجود الجن الأشرار الذين ترتبط بهم هذه الطقوس عادة، فإنه يصعب إيجاد أساس عقائدي حاسم لحرمته هذه الطقوس.

ها هنا نجد بالفعل دليلاً آخر على غنى المصادر الإسلامية الفينومينولوجية، وعلى الإمكانيات التي يقدمها الدين الإسلامي للتسامح إزاء الطقوس التقليدية ما دامت يمكن أن تنسجم مع الإطار القرآني. وهذه المرونة وانعدام الانغلاق الضيق الأفق هما اللذان يفسران قبل كل شيء شعبية الإسلام لدى الأفارقة، وتسمحان للموارد الثقافية الفنية لأفريقيا الواقعة جنوب الصحراء الكبرى بأن تكون أنماط الإسلام المتنوعة في هذه المنطقة.

آي. م. لويس

## Bibliography

In addition to the works referred to in the footnotes to this chapter there are recommended for further reading:

I. Cunnison, Baggara Arabs (Oxford, 1967); M. Dupire, Peuples nomades (Paris, 1962); H. J. Fisher, Ahmadiyyah: a Study in Contemporary Islam on the West African Coast (London, 1963); G. S. P. Freeman-Grenville, The Medieval History of the Tanganyika Coast (Oxford, 1962); P. M. Holt, The Mahdist State in the Sudan 1881-1898 (Oxford, 1958); M. Last, The Sokoto Caliphate (London, 1968); I. M. Lewis,

The Modern History of Somaliland (London, 1965);

V. Monteil ,L'Islam noir (Paris, 1964); J. Rouch, La Religion et la magie soghay (Paris, 1960); M. G. Smith Government in Zazzau (London, 1960); J. S. Trimingham, Islam in Ethiopia (London, 1952); idem, Islam in West Africa (London, 1959); idem, Islam in East Africa (London, 1964); idem,

The Influence of Islam upon Africa (London, 1968).

I. M. Lewis

## 2- آسيا الوسطى: Central Asia

كانت الآفاق الشمالية لل المسلمين الأوائل من الجيل الذي عاصر محمد (ص) محاطة بالإمبراطوريتين العظيمتين للبيزنطيين والساسانيين. أما المناطق التي تقع خلفهما، أي السهوب التي كان المرء يستطيع أن ينتقل خلالها من جبال الكاريابات حتى شواطئ بحيرة بايكال وأطراف العالم الصيني دون أن يصادف عقبات باستثناء الأنهار الكبيرة، فلم يكن يعرف عنها إلا أقل القليل. وقد رويت عن الرسول أحاديث عن الأتراك، مثل الحديث القائل «ترکوا الأتراك ما تركوكم»<sup>(2)</sup>، وهنالك حديث قدسي يروى عن الله على شكل تهديد، «يقول الله تعالى إن لدى جندا سميتهم الترك وأسكنتهم المشرق فإذا غضبت على قوم سلطتهم عليهم»<sup>(8)</sup>. هذه الأقوال غير صحيحة وقد روجت فيما بعد، حين احتل الأتراك مع العالم الإسلامي، وجمعت في مجموعة من الأحاديث في القرن التاسع. وإذا كان لدى محمد (ص) ومعاصريه أي معلومات عن المناطق الواقعة فيما وراء خراسان أو شرقى فارس فلابد أنها جاءت من الأساطير والقصص الشعبية التي كانت شائعة في أنحاء الشرق الأدنى في ذلك الوقت، والقرآن الكريم يذكر (السورة 18، الآيات 93-96) الماردین غوغ (Gog) وماجوغ (Magog) كقبيلتي يأجوج ومأجوج<sup>(3)</sup> ويدرك كيف أن ذا القرنين أو الإسكندر الكبير كان قد بني في الشرق جدارا من الحديد والنحاس لصد هؤلاء البرابرة<sup>(9)</sup>.

على أن آسيا الداخلية لم تكن مجھولة لدى البيزنطيين والساسانيين، لأنّه كانت ثمة اتصالات دبلوماسية وعسكرية وتجارية بين هاتين الإمبراطوريتين العظيمتين في الشرق الأدنى وبين شعوب آسيا الوسطى قبل ظهور الإسلام بمدة طويلة. وقد حاول كل من الفرس واليونان تأمين تحالف مع المملكة القوية للأتراك الغربيين (أو Tu-Kiu، كما يسمون في المصادر الصينية) الذين كان مركز قوتهم يقع إلى شمال قرة شهر في منطقة زنجاريا الحديثة في تركستان الشرقية. ويدركون مثل ذلك أن الحاكم التركي، ولقبه يبغو Yabghu أو الزعيم القبلي إيشتمي Eshtemi بعد أن فشل في الحصول على امتيازات تجارية من الفرس، تفاوض مع الإمبراطور البيزنطي جوستين الثاني (565-578) فجاءت وفود دبلوماسية إلى معسكر يبغو، وكثير من معلوماتنا عن هؤلاء الأتراك الأوائل تأتينا من

روايات هؤلاء المبعوثين اليونان<sup>(10)</sup>. الواقع أن تسهيل التجارة كان دائمًا أحد الأهداف الأساسية لدول الشرق الأدنى في تعاملها مع إمبراطوريات السهوب المعاقة. فقد كان الصغديون النشطون، وهم السكان الإيرانيون لمدن وادي زارافشان في ما وراء النهر يتاجرون على شكل واسع مع شعوب السهوب وقد أقاموا علاقة مع الصين. واقيمت مستعمرات تجارية صغدية في أماكن وصلت حتى منطقة لوب نور شرقي حوض تاريم. وفي أعقاب هؤلاء الصغديين وصلت ثقافة العالم الإيراني ومعتقداته وهي العادات الأساسية في الاحتفالات الملكية والأديان مثل المانوية والمسيحية النسطورية إلى شعوب آسيا الوسطى. وبفضل الصغديين أيضاً حصل الأتراك الأيفوريون على حروفهم الأبجدية. وأصبحت الكتابة الأيفورية فيما بعد إحدى الوسائل الرئيسية لانتشار الثقافة في آسيا الوسطى. ومنذ أيام الصغديين فصاعداً أصبح التاجر والمبشر الديني شخصيتين نموذجيتين على المسرح الآسيوي الداخلي، ومن خلالهما أصبحت هذه المنطقة المغلقة والمنطوقة على نفسها على اتصال بالثقافات الأرفع منها، الموجودة في المناطق المجاورة في الشرق الأدنى والهند والصين.

كانت أول مرة يعبر فيها العرب نهر جيحون Oxus في عام 654، لكن فتح ما وراء النهر كان شاقاً وطويلاً، لأن الأمراء الإيرانيين المحليين قاوموا بقوة، كما كانوا في مناسبات عديدة يستجدون بالأتراك وحتى بالصينيين لمساعدتهم على صد الفاتحين. وهكذا فقد تحالف غوراك أمير الصغد عام 730 مع خاقان الأتراك الغربيين، أو التورغش، سو-لو (والاسم معروف من المصادر الصينية فقط) ضد العرب. ولم يستطع العرب استعادة سيطرتهم على ما وراء النهر إلا بعد قتل سو-لو وما تلا ذلك من تحزئة إمبراطورية التورغش. ولم يتوطد الإسلام هناك إلا في العصر العباسي الأول، أي في النصف الثاني من القرن الثامن. وقام القائد العربي قتيبة بن مسلم بغزو المنطقة المجاورة لخوارزم عند مصبات نهر جيحون في عام 712، فدفعت الأسرة المالكة لخوارزم شاه الجزية ودخل الإسلام المنطقة. وأخيراً أوقف التقىم العربي نحو الشرق أمام الحواجز الجبلية المتمثلة بجبال البارمير وتيان-شان. أما الرواية الواردة في بعض المصادر التاريخية عن تغلغل العرب في كشغر في تركستان الشرقية<sup>(11)</sup> فربما كان من الواجب رفضها.

وفي الوقت الذي كان فيه جنود البصرة وخراسان العرب يكافحون في الأراضي الوعرة والمناخ القاسي لآسيا الوسطى، كان جيش الكوفة يغیر عبر جبال القوقاز باتجاه سهوب جنوب روسيا. وقد وصلوا إلى دربند أو باب الأیواب في داغستان منذ عام 643، وبعد بضع سنوات واجهوا الترك الخزر الذين كانوا قد أسسوا مملكة قوية في أحواض نهر الدون والفولغا السفلی، وعاصمتهم في آتيل أو أیتيل Atil or Itil. وقد صمدت دولة الخزر حتى نهاية القرن العاشر، إلى أن دمرها فيه، على ما يبدو، الروس Rus والإسكندرانيون. ولم تتحقق الجيوش العربية نجاحا دائمًا في شمال القوقاز<sup>(4\*)</sup> رغم أن الدين انتشر بصورة سلمية هو والمسيحية واليهودية بين الخزر<sup>(12)</sup>. وإلى شمال الخزر، في أواسط الفولغا وحول التقائه مع نهر (كامakan) يعيش شعب تركي آخر هو شعب البلغار. وكان البلغار قد أصبحوا مسلمين جزئيا في مطلع القرن العاشر، ولكن يبدو أنهم أخذوا الدين ليس عن طريق الخزر-الذين كانوا ينظرون إليهم نظرة عداء- ولكن من خوارزم وأسيا الوسطى. وكان البلغار أبعد الشعوب الإسلامية في أقصى الشمال، وكان وقوع بلادهم في خط عرض مرتفع، بحيث كان نهارها قصيرا وليلها طويلا في الشتاء، وعكس ذلك في الصيف، مؤديا إلى نشوء صعوبات تتعلق بتأدية الصلوات الخمس في أووقاتها الصحيحة، وتتعلق بصيام شهر رمضان. ولقد أشار الرحالون مثل ابن فضلان وابن بطوطة (انظر أدناه) إلى هذه الصعوبات، وظل علماء قازان<sup>(13)</sup> من المسلمين التر يكتبون الرسائل حول المسائل الشرعية ومسائل العبادات المتعلقة بهذا الموضوع حتى القرن التاسع عشر.

كانت السلعة الرئيسية التي كانت تقدمها سهوب أوآسيا للعرب، بالطبع، هي الرقيق. فمنذ السنوات الأولى للإسلام كان هنالك طلب كثير على الأرقاء الذين يقطنون في المنازل، وفي خلال القرن التاسع الميلادي نشأت الحاجة إلى الأرقاء المستخدمين في الأغراض العسكرية (أي الغلمان والمماليك) الذين أخذوا يحلون محل ما بقي من الفرسان العرب الأحرار القدماء والحرس الخراساني للعباسيين الأوائل. وكان الرجال من جميع الأجناس يُدعون إلى الخدمة، ولكن الأتراك كانوا يفضلون على غيرهم. ففي كتب الحرب و «مرايا الأمراء» لكتاب المسلمين، يعتبر الأتراك هم

الجنس العسكري الممتاز، فقد كانوا فرساناً ورماة ممتازين، شجاعاناً وأوفياء، وقد ترسوا على الصعوبات والمكاره من خلال حياتهم السابقة القاسية في السهوب. أي أن هؤلاء الكتاب كانوا ينسبون إليهم بعضاً من صفات «الوحش النبيل». وهكذا يقول الجاحظ في رسالة حول الصفات البارزة للأترارك: «والأترارك قوم لا يعرفون الملقب ولا الخلابة ولا النفاق<sup>(5)</sup> ... مع شعور قوي بالتضامن الوفاء»<sup>(14)</sup>.

كان الحصول على الرقيق إذن دافعاً قوياً وراء جميع الغارات العربية<sup>(6)</sup> تقريباً في داخل السهوب. وفي السهوب الغربية كان الخزر يتعاملون بتجارة الرقيق، وكانت أسواق «أتيل» تصدر الرقيق عبر القوقاس وإلى خوارزم. ولابد أنه كان بين هؤلاء الرقيق أترارك من مختلف القبائل، بالإضافة إلى السلافيين والشعوب الأوغورية مثل البورطاسيين، إذا كان لنا أن نقرن هؤلاء الآخرين بالموردافيين اللاحقين. وقد ازدهرت القوى المسيطرة على ما وراء النهر وخوارزم، في السهوب الشرقية، من جراء التجارة، وكان الرقيق الأترارك يشكلون جزءاً مهماً من الجزية التي كانت تدفعها هذه القوى إلى الخلفاء العباسيين في العراق. وكانت الحدود التي تواجه السهوب مليئة بالرباطات أو النقاط المحسنة المزودة بالغزاوة أو المقاتلين المتطوعين من أجل الدين. ولم تكن هذه الرباطات مجرد موقع دفاعية ضد هجمات البدو الرحيل، بل كانت أيضاً نقاط انطلاق الغزوan إلى داخل السهوب، وكانت أعداد كبيرة من الرقيق تجلب إلى هذه الرباطات وإلى المدن الواقعة على الحدود مثل إسفنجاب وشاه. ووصلت تجارة الرقيق في عهد الأسرة السامانية في بخاري (819-1005) إلى ذروة التنظيم. فكانت الحكومة السامانية تسيطر على تصدير الرقيق وتفرض ضريبة على عبور حيونن تتراوح بين 70 و100 درهم عن كل واحد من الرقيق الأترارك، وتطلب بالإضافة إلى ذلك رخصة لمرور كل واحد من الغلمان عبر أراضيها<sup>(15)</sup>. وبعد أن يحدد مركز الرقيق ضمن النظام العسكري الإسلامي كان يستطيع الترقى إلى أعلى مراتب القيادة أو يمكن أن يصبح حاكماً لولاية مستقلة. فقد كان سبكتكين المؤسس للسلطة الفزنوية في أفغانستان وشمال الهند (977-1186) بالأصل تركياً وشيماً من برسخان (قرغيزياً السوفياتية اليوم) أسر في الحروب القبلية وبيع في الأراضي السامانية<sup>(16)</sup>.

وقد استمرت حركة تجارة الرقيق على نطاق واسع حتى الغزوات المغولية وبعدها. وقد نشأت مجموعة سلاطين المماليك<sup>(7\*)</sup> من الحرس الأرقاء للسلاطين الأيوبيين (أسس هذه السلالة صلاح الدين الشهير)، وكانت هذه السلالة تشكل أرستقراطية عسكرية من الأرقاء حكم زعماؤها كسلطين مستقلين في مصر وسوريا من سنة 1250 حتى الغزو التركي عام 1517. وبعد ذلك أصبحوا الطبقة الحاكمة في مصر حتى بداية القرن التاسع عشر حين قضى عليهم محمد علي.

وبما أن الأقاليم الإسلامية الوسطى والشرقية كانت تحت سيطرة الخانات المغوليين العظام في البداية ثم تحت سيطرة أتباعهم الإلخانات، وكلما الفريقين معاد للمماليك، فقد كان لا بد لمصادر الرق أن تكون هي السهوب الغربية بالنسبة للمماليك الذين كانوا يستخدمون الطرق التجارية عبر الأناضول أو عبر المصائق. وكانت الأجيال الأولى للمماليك بصورة رئيسية من الأتراك التركمان والقباجاق من سهوب جنوب روسيا، ولكن منذ الجزء الأخير من القرن الرابع عشر فصاعداً أصبحت منطقة الشركس (سيركاسيا) في القوقاز المصدر الدائم لتزويد صفووف المماليك بالرجال<sup>(17)</sup>.

على أن الحروب والغارات التي كانت تشن بقصد الحصول على الرقيق لم تكن أبداً النشاط الوحيد على طول الحدود الإسلامية مع آسيا الوسطى. فقد كانت هنالك فترات طويلة من الاتصالات الإسلامية. وقد كان الاقتصاد الزراعي للواحات الخراسانية وواحات ما وراء النهر يتم الاقتصاد الرعوي لمناطق السهوب، وكانت الإبل والأغنام تربى في أطراف السهوب من قبل قبائل تركية مثل قبيلتي أوغوز وقارلوق. وكانت هذه الماشي بالإضافة إلى الجلود ومنتجات الألبان تقايض بالمنتجات الزراعية والمصنعة. يروي الجغرافي ابن حوقل في القرن العاشر أن مدن سرخس في خراسان الشمالية كانت مستودعاً للدواب، وتزود كلًا من مدن ما وراء النهر وخراسان، ووجد J.B. Fraser في أوائل القرن التاسع عشر وهو ج. ب. فريزر<sup>(18)</sup> أنها كانت لا تزال سوقًا كبيرًا للخيول والماشى الآتية من السهوب. ولم تكن المنتجات تأتي إلى العالم الإسلامي من السهوب فقط، ولكن أيضًا من المناطق الواقعة بعدها: من الغابات النفضية في روسيا الوسطى، ومن غابات سيبيريا، وحتى من الشرق الأقصى. ويظهر هذا بوضوح في تعداد

المستوردات التي أوردها المقدسي الجغرافي (المتوفى عام 985). يقول<sup>(8)</sup> إنها كانت تحضر من بلغار فراء السمور والسنجب والفاقم والمنك وابن عرس والثعلب، بالإضافة إلى جلود القندس والأرنب البري المرقش والماعز البري. كذلك كان يستورد من هناك الحديد والسهام والراكب المصنوعة من خشب البتولا والقبعات الفرو وغراء السمك وأسنان السمك (الفظ)، ونبات الخروع والعنبر وجلود الجياد المدبوغة والبندق والنسر والنسيوف والدروع وخشب القبقب والرقيق الصقلبي (السلامي) والأغنام والماشية. ومقابل ذلك كانت خوارزم تصدر المنتجات الزراعية والمصنعة بما فيها الأعناب والزيبيب والحلويات والسمسم والعباءات والسجاد والقماش الخشن والبروكار الساتاني من نوعية تصلح للهدايا، وأغطية من القماش لحمته من الحرير، والأقفال والملابس الملونة والأقواس التي لا يقوى على ثيئها إلا الأقوباء والجبن والخميره والسمك والقوارب<sup>(19)</sup>.

لقد كانت هذه التجارة هي التي جعلت النقود الإسلامية تنتقل عبر الطرقات النهرية الروسية إلى شمال أوروبا. وهذه النقود التي كانت تتالف أساساً من دراهم فضية سامانية ضربت في القرنين التاسع والعشر الميلاديين، وجدت بعشرات الآلاف في أنحاء روسيا والسواحل الإسكندنافية، ووجدت قطعتان منها حتى في أيسلندا. ثم إن الملك الإنجليزي أوغفامن مرسيه (796-757) صك قطعته النقدية الذهبية الشهيرة على غرار الدينار الإسلامي<sup>(20)</sup>.

كان سكان السهوب يعملون كوسطاء تجاريين مع المناطق الشمالية، ولم يعرف أن رحالة أو تجارة مسلمين قد سافروا إلى تلك المناطق. ويبدو أن المعلومات المتقرفة الموجودة في المصادر الإسلامية قد جمعت من الذين زاروا المناطق المتوسطة مثل تميم بن بحر في أراضي أويغور التابعة لمنغوليا الخارجية، وابن فضلان في بلغار (انظر أدناه أيضاً) أو أنها جمعت من المبعوثين والرحالة القادمين من الأجزاء البعيدة للعالم الإسلامي، مثل مندوبي كي-تان من شمال الصين، أو من الأويغور الذين جاءوا إلى محمود الغزنوي حوالي سنة 1027. وبالنسبة إلى المسلمين كانت الأرضي الواقعه باتجاه «بحر الظلمات»، أي المحيط المتجمد، بعيدة ومحيفه. وكانوا يعرفون أنه توجد شعوب مثل (ويسو) و (يورا) تعيش إلى شمال بلغار، وهي تسافر عبر

الثلوج على زحافات أو أحذية ثلج وكانت تجارتهم مع البلغار (على الأقل بالنسبة إلى اليورين) تجري بالمقاييس الخرساء. والويسيون هم بصورة عامة الفيس والفنلنديون واليوريون أو اليوغريون هم الشعوب الأوغرية مثل الأستياكيون والفوغوليون الذين كانوا يعيشون بين نهر بكورا وجبال الأورال<sup>(21)</sup>. وكان المسلمون يميزون بين الروس Rus أو الفارنجيين (أي المغامرين الإسكندنافيين الذين استكشفوا المجرى النهري الروسي والذين أطلقوا سفنهم في سواحل بحر الخزر. ونهبوا مدينة بردة مدينة إسلامية في أران عام 943) وبين السلافيين الغربيين في أوروبا الوسطى. (كان اسم الملك سفيتو بلوك الأول المورافي والذي حكم من 870 إلى 894 معروفاً لدى المؤرخ المسعودي بعد بضعة عقود فقط) لكنهم كانوا يتوجهون إلى الخلط بين سلافيي روسيا الشرقيين وبين الروس (الإسكندنافيين). والروايات الإسلامية مثل روايات «حدود العالم»<sup>(9\*)</sup> التي لا يعرف مؤلفها (كتبت بعد 982) وروايات المرزوقي<sup>(10\*)</sup> (نهاية القرن الحادي عشر أو بداية الثاني عشر) تذكر بين شعوب سيبيريا الشمالية: الغورين أو القورين، ويبدو أن موطنهم فيما وراء بحيرة بايكال في منطقة جبال خانقان، ولذا ربما كان أصلهم من المングول أو التونغوسكيين، وقد جاء في وصف هؤلاء الناس، أنهما من أكلة لحوم البشر المتوجهين وأنهم يتكلمون لغة لا يفهمها غيرهم وأنهم يجامعون زوجاتهم على طريقة الحيوانات<sup>(22)</sup> More animalium، ومن هذه المناطق الشمالية الشرقية التي كان يأتي العقار الثمين والترiac المضاد للسموم «الختو» Khutww والكلمة تطلق في اللغة الصينية على عاج الفظ والنرول، ولكن ربما كانت تعني للمسلمين قرن الكركدن أو حتى عاج الماموث المتحجر<sup>(23)</sup>.

كانت علاقات بلاد ما وراء النهر مع العالم الصيني، كما ذكرنا آنفاً، عريقة، إذ إن «طريق الحرير» كان يمر عبر قلب آسيا. وكان المسلمون ينظرون إلى الصين كموطن البضائع الكمالية الدقيقة الصنع. يعلق الكاتب الشعاليي من نيسابور في القرن الحادي عشر على ذلك فيقول: «إن العرب كانوا يسمون كل إنسان دقيق أو غريب الصنع وما شابه ذلك، بغض النظر عن مصدره الحقيقي باسم الصيني لأن الأشياء الدقيقة الصنع من اختصاص الصين». ثم يمضي في ذكر خزفهن الدقيق الشفاف وحريرهم المتموج

الألوان وأقمتهم المطرزة بخيوط الذهب ومعاطفهم المحمية من المطر بواسطة الشمع، ومناديل المائدة المصنوعة من الحرير الصخري ومرابيham المصنوعة من الفولاذ<sup>(24)</sup>. ولا شك في أن بعض هذه المنتجات كانت تصل إلى المسلمين بواسطة الطريق البحري الذي يدور حول سواحل جنوب شرقي آسيا والهند. وكانت هناك في القرن الثامن مستعمرة مزدهرة من التجار الأجانب في كانتون ومن بينهم التاشي (العرب) والبو. زي (الفرس من سيراف؟) وكانت هاتان الفتتان قويتين إلى حد أنها ثارتا في عام 758 على السلطات الصينية. ومن المحتمل أن يكون خرف أسرة تانغ المالكة الذي وجد في حفريات القصور العباسية في سامراء (وهي مركز الخلافة من 836 إلى 889)، قد وصل إلى العراق عبر المحيط الهندي والخليج الفارسي<sup>(25)</sup>. على أنه يبدو من المحتمل أيضاً أن البضائع الصينية كانت تأتي على الطريق الطويل والخطير جداً عبر آسيا الوسطى، كما هو الحال بالنسبة لبعض البضائع الخاصة بالتبيّت مثل المسك وأذناب الياك والذهب، وكان الخرف الصيني (Chini faghfuri) «الخرف الإمبراطور» بين الهدايا التي أرسلها والي خراسان علي بن عيسى ماهاـن<sup>(26)</sup> إلى هارون الرشيد. خلال الفترة التي كانت فيها الخلافة لا تزال في حالة توسيع، ثم حين قامت الدول المحلية القوية مثل دولة السامانيين والغزنويين في العالم الإسلامي الشرقي (من القرن التاسع حتى الثاني عشر) لابد أنه كان هناك عدد لا بأس به من الرحالة والمبعوثين المسلمين الذين تغلّلوا في آسيا الداخلية. وعلى نطاق أضيق، كان التجار والدراويش والمبشرون المسلمين يسافرون إلى السهوب. وليس لدينا إلا معلومات محددة قليلة عن تلك الفئات، ولكن بقيت روايات عن بعض البعثات السياسية والدلوماسية، محفوظة بشكل مجزأ ضمن المؤلفات الجغرافية الكبيرة. وهكذا يرد ذكر بعثة أرسلت إلى الأتراك في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك (724-743). وفي عهد الخليفة الواثق (842-847) أُرسِل سلام الترجمان (ويقال إنه كان يعرف ثلاثين لغة) إلى جدار ياجوج ومأجوج للتأكد من رواية تقول إن السد الحاجز قد اخترق وليس غريباً أن تكون روايته مجرد قصة مبالغ فيها يرويها رحالة. ولا تزيد رواية الأديب والرحالة أبو دلف مسمر بن مهلل قيمة من الناحية التاريخية عن الرواية السابقة. ففي هذه الرواية

يتحدث عن رحلته عبر آسيا الوسطى بصحبة بعثة صينية عائدة من بلاد بخارى السامانى حوالي عام 940. فيصف مختلف القبائل التركية التي مر في أراضيها بما فيها البشناق والكيموك والأوغوز والقرغيز والقارلوق... الخ. وتتضمن التفاصيل التي ذكرها القصة المعروفة عن «حجر المطر» عند الأتراك (ترياق Yada - tash) الذي كان كهان الشامان يستمطرون السماء بواسطته. ولكن رغم أن كثيراً مما رواه كان حقيقياً، فإن من المستحيل أن تستدل من روایته على مسار منطقي لرحلته<sup>(27)</sup>.

ومن جهة أخرى فإن رواية تميم بن بحر المطوع (المقاتل المتطوع من أجل الدين) ورحلته إلى الإيغوريين وقد بقىت لسوء الحظ بشكل مختصر. أعطت معلومات مهمة تتعلق ببعض المشاكل الفامضة لآسيا الوسطى، وخصوصا فيما يتصل بالعلاقة بين الأويغوريين وبين شعب تركي آخر ورد ذكره كثيرا وهو شعب التوقوز-أوغوز<sup>(11)\*</sup>. وتتصف رواية تميم بالرزانة ولا تهتم بالتفصيق الناجم عن ذكر العجائب. ومن المحتمل أن يكون قد قام برحلته في أوائل القرن التاسع، وأنه وصل إلى عاصمة الأويغور: قره بلاساغون على نهر أورخون في مونغوليا الخارجية. ومن بين الأمور العديدة التي يذكرها: اعتناق الأويغوريين الحماسي للمانوية وعلاقتهم الوثيقة مع الأباطرة الصينيين<sup>(28)</sup>. وأما رواية أحمد بن فضلان عن رحلته من خوارزم عبر السهوب إلى بلغار في عام 921 فهي ذات قيمة بالغة، إذ تعطينا معلومات عن شعوب السهوب الغربية في القرن العاشر. ففي ذلك الوقت كان ملوك البلغار الذين اعتنقوا الإسلام منذ عهد قريب يهددون إلى تقوية الصلات مع الخلافة العباسية من أجل الحصول، إن أمكن، على العون ضد الأسياد الإقطاعيين الخزر الذين كانوا يفرضون سلطتهم على البلغار. كان لا بد من القيام بالرحلة في الربع والصيف، ولكن حتى مع هذا فقد بدأت قافلة ابن فضلان الرحلة في طقس بارد ومثلج. وفي هضبة أوسن أورت بين الآرال وبحر قزوين قابلوا جماعة من الترك الأوغوز كانوا هائمين، «كالحمير المتوجحة». هؤلاء البدو الرحل كانوا لا يعرفون أي دين إلا أنهم كانوا يقدسون المياه الجارية، مما اضطر التجار المسلمين في القافلة أن يقوموا بالوضوء في وقت متاخر من الليل في منأى عن أنظار الأتراك. ولوحظ فيما بعد وجود تقديس مماثل للماء في الياسا أو قانون المنغول القبلي. وكان من

عاداتهم أيضاً إقامة تماثيل خشبية على قبر الرجل العظيم تمثل محاربين مقتولين قد يسهرون على خدمته في الحياة الأخرى، وهذه التماثيل تقابل الأعمدة الحجرية أو «البلبال» للأتراك الأورخونيين. كان ابن فضلان يعتقد أن الأوغوز متوجهون تماماً، وإن كان قد علق تعليقاً حسناً حول كرههم للزنزا واللوساط. فشهادته تكاد تكون مادتنا الوحيدة عن تاريخ الفترة السابقة على الأتراك السلاجقة الذين انبثقوا من الأوغوز، والذين اجتاحوا في القرن الحادي عشر القسم الأكبر من الشرق الأوسط وأقاموا سلطنتهم الخاصة. وفي بلغار أبدي ابن فضلان تعجبه من ليالي الصيف القصيرة، ومن بعض الظواهر مثل الأنوار الشمالية. كان البلغار نصف بدو رحل ونصف مقيمين، لكن الإسلام لم يكن قد شاع بينهم، وروي أن البلغار الوثنين كانوا يضحون برجال على جانب كبير من الذكاء من أجل الآلهة، وأن تأثير الكهنة الشامان كان لا يزال كبيراً فيهم<sup>(29)</sup>. كذلك لاحظ أهمية التجارة بين البلغار، وقد ازدادت الصلات التجارية مع الأراضي الإسلامية الداخلية في القرن التالي. وفي بداية القرن الحادي عشر كان يمكن أن يكون لتجار من نيسابور شريك في بلغار. وفي سنة 1024 نجد الملك البلغاري يرسل النقود من أجل إصلاح المساجد في واحة بييق الخراسانية أو سبزوار<sup>(30)</sup>. لقد سبق أن ذكرنا أننا لا نعرف إلا القليل عن كيفية اعتناق أتراك السهوب للإسلام. لكن ما أن جاء القرن السادس عشر حتى كانت جميع الشعوب التركية في أوراسيا قد أصبحت مسلمة، باستثناء بعض الشوفاش وبعض التتر الياقوت والآلاتي الذين كانوا ما يزالون يؤمنون بالأرواح، بعد أن حل الإسلام مكان الأديان الأخرى التي كانت تنافسه مثل المسيحية والمانوية والبوذية. وكانت أعمال التبشير بالدين لا تتم على يد المؤسسة الدينية الرسمية، بل على أيدي الدراويش وغيرهم من المتحمسين للدين الذين كانوا يبشرون برسالة بسيطة قوامها نار جهنم، وهي رسالة كان سكان السهوب يفهمونها. واعتقدت الجماعة الشرقية من الأتراك القارلوق (الذين جاء منهم على الأغلب سلالة القره خانيين وهم ورثة السامانيين في بلاد ما وراء النهر) الإسلام في العقود الوسطى للقرن العاشر. وهناك واحد من كانوا يعملون بينهم نعرف اسمه، وهو أبو الحسن كلماتي<sup>(31)</sup>. ففي بداية القرن الحادي عشر اعتنق الأتراك الجنوبيون الغربيون من

جماعة الأوغوز، بمن فيهم أسرة سلجوقي، الدين الجديد، لكن انتشار الإسلام فيما أصبح يدعى خلال ذلك القرن سهوب القبجاق كان بطبيئاً. وحتى في نهاية القرن الثاني عشر كان قبجاق منطقة سيحون السفلى وثنين في معظمهم. وكان الخوارزميون الشاهيون يجندونهم في جيوشهم، وكانت حشيتهم تجعل الجنود الخوارزميين مكرهين في فارس<sup>(32)</sup>.

ونظراً إلى أن إدخال الدين إلى السهوب جرى بصورة رئيسية على أيدي الصوفية والأنقىاء، وليس على أيدي العلماء المتشددين، فقد أظهر الإسلام هناك مرونة كبيرة من حيث المعتقدات والعبادات. ولقد اعتنق الأتراك بصورة عامة المذهب الحنفي المتسامح نسبياً. ويعلق ابن فضلان، الذي كان شافعياً، على ذلك معرضياً بعادة البلغار في معاقرة «البوظة» وهي شراب مخمر من العسل والقمح. وبعد أربعة قرون لاحظ ابن بطوطة، الذي كان مالكيها، شيوع عادة شرب «النبيذ» في السهوب، وهو شراب مخمر مصنوع من حب الدخن. كما أن الإسلام لم يقض فوراً على المعتقدات المتعلقة بالأرواح لدى الأتراك، بل كان هنالك تدرج في استيعاب العقيدة الجديدة والتكيف معها في هذه المناطق الواقعية في أطراف العالم الإسلامي، كما كان عليه الحال في الهند وإندونيسيا وأفريقيا السوداء. فقد كان الأتراك يبدون لأحد الأولياء الصوفيين وهو أحمد يسوى (المتوفى عام 1166)، الذي كانوا يقدسون قبره في الحوض الأسفل من نهر سيحون، احتراماً مساوياً لذلك الذي كانوا يبدونه لكهنة الشaman الأتراك. بل إن العالم التركي الحديث فؤاد كوبيلو قد اهتدى إلى عناصر من الماضي الشاماني في الشعائر الدينية للطريقة اليساوية التي أسسها أحمد<sup>(33)</sup>.

وفي القرن الثامن عشر هاجر «الخيطان» أو القره خطاي البوذيون (والاسم الأخير هو الذي عرروا به في العالم الإسلامي) باتجاه الغرب من شمال الصين وفتحوا بلاد ما وراء النهر. وقد أدى انتصارهم على السلطان السلجوقي، سنجر، إلى اعتقاد أوروبا المسيحية بأنه يوجد وراء البلاد الإسلامية ملك قوي مناهض للإسلام ولذا فقد افترض أنه مسيحي. وهذا الملك هو القسيس أو الراهب يوحنا الشهير. وفي القرن التالي أقام المغول إمبراطورية شاسعة عبر آسيا، ووصلت على أثر ذلك موجة جديدة من التأثيرات السياسية والعرقية والثقافية إلى العالم الإسلامي من سهوب

آسيا الداخلية والشرق الأقصى. وبفضل الكتبة الأويغوريين الذين كانوا يعملون لدى المغول، وهم «البيتىكشيون».

أصبحت الكتابة الأويغورية معروفة في الشرق الأدنى وإلى الغرب حتى مصر المملوكية. واستعملها العثمانيون في بعض الأحيان حتى القرن الخامس عشر. أما في الغرب فظهرت الممارسات الصينية. ففي سنة 1294 أدخل إيلخان كيخاتو المنغولي<sup>(12)</sup> في فارس عملية ورقية على غرار العملة الصينية وأدى ذلك إلى نتائج اقتصادية وخيمة<sup>(34)</sup>. وفي الحقل الفني استفاد التراث المحلي من اختلاط المؤثرات الصينية التي تتضح في أساليب التصوير والخزف وكان المغول قليلاً العدد نسبياً في الغرب، غير أن أعداداً كبيرة من الترك تدققت من آسيا الوسطى مما أسرع في عملية صبغ مساحات شاسعة من الشرق الأوسط مثل الأناضول وما وراء النهر وأجزاء من فارس، بالصيغة التركية. أما في داخل السهوب نفسها فقد ترأس أحلفاد ابن جنكيز خان، «جويشي»، اتحادين من البدو والأتراب المغول وهما القبيلة الذهبية في جنوب روسيا والقبيلة البيضاء في غرب سيبيريا. واستمر الاتحاد الأول أكثر من قرنين، وبفضل اتصالاته التجارية مع الأناضول والمناطق الخاضعة للمماليك أصبح مندمجاً إلى حد ما مع العالم الإسلامي الشرقي<sup>(35)</sup>.

وتشكل روايات ابن بطوطة المراكشي، وهو أكثر الرحالة المسلمين سفراً وجراً في العصور الوسطى، مصدرًا مهمًا لتأريخ القبيلة الذهبية والسلالة الشقيقة للجعفطائيين في ما وراء النهر. فقد شملت رحلاته بلادًا واسعة من غرب أفريقيا إلى الصين. ففي 1332-1333 عبر جنوب روسيا إلى عاصمة القبيلة الذهبية «سراي» على نهر الفولغا، وكان سفره في إحدى العريبات الكبيرة المغطاة بخيمة، والتي تعتبر وسيلة مألوفة للانتقال عبر السهوب منذ أيام السكثيين Schythinas. ويؤكد ابن بطوطة أنه زار بلاد البغار مدفوعاً بالرغبة في التأكد من أن ليالي الصيف هناك قصيرة بقدر ما روی عنها، غير أنه من المتفق عليه أن روايته ملقة، وهي من دون شك منقوله عن الروايات التي سمعها من البلغار في سراي. ثم سافر من الفولغا إلى خوارزم راكباً عربة تجرها الإبل، ووجد الرحلة خطرة وشاقة مثل سلفه ابن فضلان<sup>(36)</sup>.

## **الحدود القصوى للإسلام فى أفريقيا وآسيا**

لقد ظل الدين والثقافة الإسلامية يتغلغلان في السهوب الأوراسية إلى أن أوقفتهما الحركة التوسعية الروسية، وأجبرت الإسلام على اتخاذ موقف الدفاع في مناطق حوض الفولغا والقوهاز وسيبيريا . ولقد كان الإسلام في القرون السابقة قد تغلب على الأديان المنافسة، مثل المسيحية اللاتينية والنصرانية والمانوية، ولم يصمد أمام ديناميكته إلا البوذية اللامية التي اعتقها المغول . وهكذا كان التأثير الحضاري للإسلام عاملاً رئيسياً في التطور التاريخي لآسيا الداخلية .

كليفورد . إ. بوزورث

## Bibliography

There is no single work specifically devoted to the Islamic frontiers in Central Asia, but much useful background information can be derived from W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion* (3rd edn., London, 1968); idem, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale* (Paris, 1945); R. Grousset, *L'Empire des steppes* (4th edn., Paris, 1952); and G. Hambly (ed.), *Zentralasien* (Fischer Weltgeschichte, Band 16) (Frankfurt, 1966).

On Islamic trade connections with eastern Europe, see the outdated but still useful book of G. Jacob, *Der nordisch-baltisch Handel der Araber im Mittelalter* (Leipzig, 1887, reprinted Amsterdam, 1966), and R. Hennig, 'Der Mitteleuropäische arabische Handelsverkehr in Osteuropa, Der Islam, xxii (1935), 239-64. Amongst the accounts left by Muslim travellers, for Ibn Fadlan, see A. Z. V. Togan, *Ibn Fadlans Reisebericht* (Abh. fur die Kunde des Morgenlandes, xxiv/3 (Leipzig, 1939), or M. Canard, 'La Relation de voyage d'Ibn Fadlan chez les Bulgares de la Volga Annales de l'Institut, l'Etudes Orientales d'Alger, xvi (1958), 41-146; for Abu Dulaf, See G. Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turcs relatifs à l'Extrême-Orient des VIIIe au XVIIIe siècles*, i (Paris, 1913), 89-90, 208-31; and for Ibn Battuta, see H. A. R. Gibb's abridged translation, *Travels in Asia and Africa 1325-54* (London, 1929), and his full translation, the *Travels of Ibn Battuta A.D. 1325-54*, ii (Hakluyt Society, 2nd series, vol. cxvii) (Cambridge, 1959).

C. E. bosworth

### 3- الهند

إن الحدود الإسلامية للهند هي نفسها عامل مهم في تاريخ الإسلام السياسي والاجتماعي وإلى حد ما الديني. ففي الهند وجد الإسلام نفسه وجهاً لوجه مع دين من أقدم الأديان وحضارة من أقدم الحضارات في العالم، هما الهندوسية. وهناك أقام الإسلام لنفسه إمبراطوريات عظيمة في شبه القارة، وحفظ التراث الإسلامي الحنيف، كما فعل في مصر وشمال أفريقيا، حين اجتاح المغول الأقاليم الداخلية للإسلام. وأخيراً فإن الهند هي أحد الأماكن التي شعر فيها الإسلام لأول مرة بتأثير الغرب السياسي والفكري، وبتأثير المؤسسات الغربية.

وصل المسلمون إلى الهند على ثلاث موجات مميزة. فقد وصل العرب المسلمين إلى سواحل جنوب الهند كدعوة للدين وتجار كما فعل أسلافهم الوثنيون قبلهم، ورغم أنهم جاءوا بأعداد قليلة فقد استمر وجودهم حتى القرن الخامس عشر. وما زالت المستوطنات التي أقامها هؤلاء الوافدون المسلمين مثل مستوطنة الموبلا، موجودة على ساحل مالابار. ويتمثل موقف الإسلام الفكري من بعض جوانب الحياة الهندوسية في ذلك الوقت<sup>(37)</sup>. في رواية تاجرين عربين وهما سليمان (حوالي عام 851) وأبو زيد حسن السيرافي ( حوالي عام 916).

كان بعض القادة في جيش عمر بن الخطاب قد خططوا لفتح الجزء من الهند الذي يعرف الآن بالسند (في الجزء الأسفل من نهر السند أو الأنديوس)، لكنه لم يشجع ذلك. ثم نظم الحجاج بن يوسف حملة ناجحة في عهد الأمويين، قادها محمد بن القاسم في عام 711م. وقد نتج عن هذه الحملة ضم السند (مع جزء من البنجاب السفلي) إلى الخلافة الأموية.

ثم انتقل هذا الإقليم إلى الإسماعيليين<sup>(38)</sup> الذين احتفظوا به حتى هزمهم محمد بن سام الغوري عام 1175، وبعد ذلك أصبح ذلك الإقليم جزءاً من سلطنة دلهي، وبذا انضم إلى التيار الرئيسي للقوة الإسلامية في الهند.

كانت بلاد السند الإقليم الوحيد الذي حكمه العرب مباشرةً أو الذي احتك بهم مباشرةً. ورغم أنه كان إقليماً بعيداً عن الخلافة فقد كان الطريق الرئيسي الذي انتقلت من خلاله العلوم الهندية إلى بغداد. وقد زار السند

العربية جفرا فيون مسلمون كالسعودي (توفي عام 956) وابن حوقل والأصطخري وتركوا أوصافاً طريفة لهذا الإقليم<sup>(38)</sup>.

وسلكت الموجة الثالثة والأخيرة المستمرة لفتح الإسلامي للهند والهجرة إليها طريق ممرات أفغانستان الشمالية الشرقية. وقد بدأت بغزوات محمود الغزنوي (998-1030) وتأسيس السلطة الغزنوية في البنجاب. وفي عهد الغزنويين أصبحت لا هور قاعدةً أماميةً للثقافة الإسلامية في الهند. وأخذ مسلمو البنجاب الغزنويون يتكلمون لغةً مشابهةً للبنجوية الحديثة وأغنوها بخلط قوي من الكلمات الفارسية. وقد تطورت هذه اللغة فيما بعد لتصبح اللغة الأوردية التي أصبحت اللغة الرئيسية الرابعة للعالم الإسلامي بعد العربية والفارسية والتركية<sup>(14\*)</sup>.

وتلا الغزنويين الغوريون. فقد أنهى محمد بن سام الغوري حكم الغزنويين في البنجاب عام 1186 واحتل هو وقواده في سلسلة من الغزوات القسم الأكبر من شمال الهند، وأسس دولة إسلامية هناك هي سلطنة دلهي (602-962هـ/1206-1555).

كان قطب الدين أيك (1206-1210) وهو من مماليك محمد بن سام أول حاكم في سلالة «السلطان المماليك»، وهم من أصل تركي وثقافة فارسية. وقد دعم «اللتيمش» السلطنة (1211-1236) بقوة وأصبح بلاطه في دلهي مركزاً مزدهراً للثقافة الإسلامية. ولقد كانت لـ«اللتيمش» نزعات دينية وصوفية قوية، وبتشجيع منه توطدت الصوفية كقوة روحية بارزة في الهند خلال العصور الوسطى، وكانت تمثيلها طريقتان صوفيتان: الطريقة السهروردية والطريقة الجشتية اللتان سيطرتا بأفكارهما على المذاهب الدينية في الإسلام الهندي. وكان آخر حاكم بين السلاطين المماليك هو بليان (1266-1287) الذي وقف في وجه المغول على الحدود الهندية بعد أن دمروا بغداد عام 1258. وبالرغم من أن سلالته لم تدم طويلاً بعده فإن السلطنة نفسها كانت وطيدة الجذور في التربة الهندية عند موته.

وكانت الأسرة الحاكمة التالية، وهي أسرة الخليجين (1320-1290)، من أصل أفغاني. وقد حول علاء الدين (1316-1296)، أقوى حكامها، السلطنة إلى إمبراطورية إذ استولى على شبه القارة كلها تقريباً. ورغم أنه كان أمياً فقد فرض التقييد بالمذهب الحنفي على أتباعه المسلمين. وفي ذلك الوقت

وصل تأثير صوفية ابن عربي التوحيدية إلى الهند، ووصلت إلى حلول وسط مع بعض العناصر المحلية ذات الأصل الهنودسي. ووصل الشعر الهندي-الفارسي إلى قمته في أعمال أمير خسرو الذي تبدأ معه أيضا عملية التمازج بين الموسيقى الإسلامية والهندية.

وكانت أسرة «تغلق» الحاكمة تركية لكنها اكتسبت الصبغة الهندية بصورة جزئية. وقد سعى محمد بن تغلق لدى المستكفي العباسي في القاهرة للحصول على الولاية، وحصل عليها عام 1343، وحاول أن يقيم علاقات مع حكام العالم الإسلامي الآخرين، لكنه خسر القسم الأكبر من الإمبراطورية في الهند على أيدي الحكام المتاحرين الذين أقاموا ممالك إقليمية كما استولت مملكة فجينا غاز الهندوسية على الجزء الجنوبي من (هضبة) الدكن. وكان محمد بن تغلق غير متوازن، غريب الطباع، بل شديد القسوة بطبيعة، لكنه كان على جانب كبير من الثقافة ويهتم بالعقلانية ولا يثق بالصوفية. وقد زار الرحالة المغربي ابن بطوطة الهند أثناء حكمه وأعطي مناصب عليا في الدولة. وقد ترك لنا وصفاً مهماً للهند في ذلك العصر<sup>(39)</sup>.

وكان الحاكم الذي جاء بعده وهو فيروز تغلق مطدينا، حكم الدولة حسب الشريعة الدينية، وأصدر قانوناً يهدف إلى إلغاء جميع العقوبات الجسدية المخالفة للشريعة ورعن الدراسات الدينية. وفي عهد خليفته محمد ابن فيروز صنف مؤلفان مهمان في الشريعة الإسلامية في الهند، هما «فقه فيروز شاهي» وفتاوي تاتا رخاني».

على أن غزو تيمو لنك (1398) أضعف سلطنة دلهي إلى حد كبير. وكانت الأقاليم قد بدأت تفصل عنها ونشأت في الأقاليم ممالك إقليمية كان بعضها سمات ثقافية مميزة. وكانت البنغال، وهي من الأقاليم البعيدة، قد استقلت من قبل، وحكمتها عدة أسر حاكمة، منها واحدة Africique وأخرى عربية. وتطور الأدب البنغالي المحلي في عهد سلاطين البنغال في تيارين: أحدهما هنودسي والآخر إسلامي، وكثيراً ما كانوا يتلقيان، وظهرت هندسة معمارية متناسبة مع المناخ الرطب والمطر للمنطقة. وقد لقي نشر الإسلام نجاحاً في البنغال أكثر من أي مكان آخر من شبه القارة باستثناء الشمال الغربي. لكن البنغاليين ظلوا أقرب إلى أصولهم الهندوسية من الناحية الثقافية. أما في أقصى الشمال الغربي فقد جاء تأسيس شاه ميرزا سواتي

لدولة إسلامية عام 1346 واعتقاد القسم الأكبر من سكان كشمير للإسلام تدريجياً جاء ذلك نتيجة جهود ليست لها صلة بسلطنة دلهي. ومن بين سلاطين كشمير، عرف سكender «محطم الأواثان» بعدم التسامح، لكن ابنه زين العابدين (1420-1470) يذكر لا من أجل تسامحه فقط بل لتشجيعه للأداب وللمحاولات الأولى التي قام بها لإيجاد تفاهم فكري بين الحضارتين الإسلامية والهندوسية. وقد تطورت في كشمير، في ظل سلاطينها، أساليب دقيقة للحرف اليدوية وخصوصاً نسيج الشالات والسجاد والأعمال الخشبية والتطريز.

وقد استمرت دولة كوجرات البحرية من 1391 إلى 1583 وكانت لها مع بقية العالم الإسلامي علاقات تجارية وعرقية أوثق من أي دولة إقليمية أخرى في الهند. وحين تعرضت للخطر البرتغالي كانت مستعدة لقتال البرتغاليين في البحر بالتعاون مع فصائل بحرية تابعة للأشرف قانصوه الغوري المملوكي (1501-1517)، ثم للسلطان العثماني سليمان القانوني (1520-1566) من بعده. ونحن مدينون لقائد الحملة البحرية العثمانية الأخيرة بالوصف الذي قام به أحد الأتراك العثمانيين للأحداث المعاصرة وللوسط الاجتماعي الإسلامي في الهند<sup>(40)</sup>. وقد أقامت كوجرات نشاطات تجارية مزدهرة مع البلاد البحريّة الإسلامية إلى أن بسط البرتغاليون سيطرتهم على المحيط الهندي.

وحكمت أسرة «شرقي» المالكة جاونبور<sup>(45\*)</sup> في وادي نهر «الكنج» من 1394 إلى 1479، حين عادت إلى الاندماج في سلطنة دلهي. وكان حكامها يشجعون الفنون وخاصة الموسيقى، في حين أن عمارة المسجد اكتسبت طابعاً خاصاً بها بإعطاء الأهمية الكبرى للمقصورة. كذلك فإن سلطنة «مالوا» (1041-1530) في وسط الهند، التي حكمتها أسرتان متتعاقبتان، شيدت آثاراً عممارية رائعة.

ونشأ نمط مميز من الثقافة الهندية الإسلامية في جنوب الهند المعروفة باسم الدكن في ظل البهمنيين<sup>(46\*)</sup> (1347-1527)، وفي دولهم الخمس التي خلفتهم وهي غولكوندا وبيجابور وأحمد نكر وبيرار<sup>(47\*)</sup>. وكانت الأسر الحاكمة الثلاث الأولى وبعض السلاطين البهمنيين من الشيعة، وإن كانوا قد فشلوا في جعل أتباعهم المسلمين يعتنقون المذهب الشيعي. وكانت

الحضارة الإسلامية الدكنية التي انفصلت مدة طويلة عن شمال الهند، أكثر تسامحاً مع الهندوس، وأكثر تجاوباً مع التأثيرات اللغوية والاجتماعية المحلية. وكانت في مراحلها الأخيرة مرتبطة عاطفياً بفارس الصفوية، وربما كانت أقل رقياً من حضارة الشمال لكنها كانت أكثر ليناً منها. وكان إنجازها الثقافي الرئيسي، بخلاف عماراتها المحلية، يتمثل في تطوير اللهجة الدكنية لغة الأوردية التي أنتجت أدباً غنياً وسليماً من النثر والشعر قبل مدة طويلة من تحول الهند الشمالية إلى الأوردية كلغة أدبية. وقد نقلت العلاقات التجارية تأثير العمارة البهمانية إلى المسلمين على الساحل الشرقي لأفريقيا.

ولقد تأسست الإمبراطورية المغولية التي تمثل أعلى ما وصلت إليه الهند الإسلامية من روعة وسلطة سياسية وازدهار ثقافي على يد بابر، وهو من أمرالك تيمور لنك في عام 1526. وخلال حكمه وحكم خليفته همایون (15300-1540 ، 1555-1556) كانت اللغتان التركية والفارسية تتافسان لتصبحاً اللغة الأدبية في الهند، لكن الغلبة كانت للفارسية. ونجد في مذكرات بابر التركية أرقى نموذج من النثر التركي الشاغطي. وقد تعرض حكم همایون في الهند إلى تمرد ناجح قام به الباتان (الأفغان)، وخلال فترة الانقطاع هذه (1540-1555) وضع «شيرشاه سوري» أسس نظام عوائد الأراضي ونظام المواصلات الذي قامت عليه الإدارة المغولية. وقد وسع أكبر (1605-1605)، وهو شخصية فريدة من عدة نواح في الهند الإسلامية، حدود الإمبراطورية بحيث ضم كل شمال ووسط الهند، وأدخل «الراجبوت» الهندوسين العسكريين الذين كانوا حتى ذلك الوقت معادين للحكم الإسلامي في جيشه وإدارته، وشجع التزاوج مع الهندوس، وتحول عن الإسلام التقليدي إلى دينه الخاص، «الدين الإلهي» وهو نوع من عقيدة التوحيد المرتكزة على عبادة الشمس. وقام وزيره الهنودسي القدير راجا تودار مال بوضع نظام فعال لتحصيل عائدات الأراضي. وكانت الإدارة المدنية والعسكرية بيد طبقة من النبلاء غير وراثية تدعى «المنصبدان».

ولقد حكم ابنه جاهنجير (1627-1658) وخلفه شاه جهان (1658-1666) إمبراطورية مزدهرة ذات روعة لا تضاهى. وكان جاهنجير ذواقاً يتمتع بحس فني رفيع وقد كتب ترجمة ذاتية لحياته تشكل أثراً مهماً في الأدب

التاريخي الرائع للعصر المغولي، وتجمع بين تراث الكتابة التاريخية في سلطنة دلهي وتراث الكتابة التاريخية في العصر التيموري. أما شاه جهان فكان بناء من الطراز الأول، شيد ببعضها من أروع الآثار المعمارية في العالم، من بينها تاج محل.

وقد أقام سلاطين المغول علاقات واسعة مع الصوفيين والعلمانيين والأوزبيك دون أن تكون هذه العلاقات مقتربة بطموح سياسي أو نزعات طائفية. وقد تدفقت عليهم الكفایات الإدارية والفكريّة من فارس وأسيا الوسطى. وهذه الكفایات هي التي جعلت الهند الإسلامية تبقى ضمن التيار الرئيسي للثقافة الإسلامية. وقد ازدهر الشعر، الذي لم يكن يشجعه الصوفيون، في البلاط المغولي، وفي هذه الفترة اتضحت السمات المميزة لمدرسة شعرية هندية-فارسية هي «السابكي الهندي»، وإن كانت أصولها تعود إلى بنجاب الغزنويين. وفي فن إنشاء الرسائل الدبلوماسية والإدارية أو الشخصية كان كتبة البلاطات المغولية والعلمانية والصوفية يتنافسون فيما بينهم.

وكان أورانجيزيب آخر سلاطين المغول الكبار (1658-1707). وقد ارتقى العرش بعد حرب تنازع فيها على العرش مع إخوانه فأزالهم وخلع والده. وفي حكمه أصبحت شبه القارة كلها تقريباً تحت السيطرة المغولية، ولكن ظهرت أيضاً بدايات التدهور إذ إنه لم يستطع أن يصمد تمَّرداً «المارثين» الغزاة إلا بصورة مؤقتة. ولقد حكم أورانجيزيب الدولة، مثل فيروز تغلق، وفق مقتضيات الدين، وأعاد فرض الجزية على غير المسلمين بعد أن كان «أكبر» قد ألغاهما، واتخذ تدابير لرفاهية الصفوة المسلمة، وحكم باستقامة وزاهدة مثالية. وقد ألف «الفتاوى الهندية» وهي مؤلف شامل للشريعة الحنفية، تحت رعايته.

ولقد شاعت طرقitan صوفيان، الطريقة النقشبندية والطريقة القادرية في عهد المغول الكبار. فقد جاء الشيخ أحمد سرهندي النقشبendi بمذهب توحيد مفارق، كان بمنزلة رد فعل ضد مذهب وحدة الوجود Pantheistic، كما الذي يقول به المذهب التوحيد الألانتولوجي Ontological monism عرضه الصوفي العربي الأندلسي ابن عربي (المتوفى عام 637هـ/1240م). ولكن الحركة النقشبندية قد ركزت اهتمامها على الجماعة الإسلامية وحدها،

وأصبحت هذه سياسة للدولة في عهد أورانجبيب. أما الصوفية القادرية التي ازدهرت في ظل شاه جهان فكانت أقرب نسبياً إلى الطابع التوفيقى. وبموت أورانجبيب في عام 1707 بدأ الانحطاط الملحوظ للإمبراطورية المغولية بشكل فجائي. فبرزت جماعات غير مسلمة متعددة واقتطعت لنفسها قطعاً كبيرة من الإمبراطورية: المراثيون في الدكن والسيخ في البنجاب والراجبوت في أراضيهم والجات في وادي الجمنة. وأصبح الحكام المسلمين للمقاطعات الأخرى مستقلين، فلم يُعرفوا إلا أسمياً بسلطنة إمبراطور دلهي الذي انحصر نفوذه بدلهي والمناطق المحيطة بها. وكان خلف أورانجبيب مجرد آل عوبة بيد صانعي الملوك الشيعيين وهم «أسياد بربها Barha». وجلبت الغزوات الآتية من الشمال الغربي والتي قام بها نادر شاه الفارسي في سنة 1739 وأحمد شاه عبدى الأفغاني بين سنتي 1747 و 1761 كوارث أشد على المغول.

وفي القرن الثامن عشر، خلال الأيام العصيبة، حين كان البلاط عقيماً والصفوة المختارة في حالة انحطاط، برز فقيه ديني اسمه شاه ولی الله (1703-1762) كزعيم روحي ذي مكانة بارزة. كانت معتقداته الدينية تتصف بالعودة إلى أصول العقيدة والتسامح اللذين مهداً الطريق أمام الاتجاهات الحديثة في الإسلام الهندي. وكان موقفه في التفسير الضيق للشريعة وتأكيده على القرآن والأحاديث النبوية باعتبارهما المصدران الأساسيين للشرع، وإدراكه بأن شريعة الإسلام يجب أن تعرض «بثوب جديد»، وتوفيقه بين الاتجاه التقليدي والصوفية. هذه الأمور كانت علامات بارزة في تطور الفكر الديني في الهند الإسلامية. وقد تابع ابنه عبد العزيز عمله وأسس معهداً دينياً في دلهي لنشر تعليمات ولی الله.

وفي أوائل القرن التاسع عشر، وبتأثير أفكار ولی الله، نشطت حركة سميت باسم حركة المجاهدين، وهذه الحركة كانت موازية إلى حد بعيد لحركة محمد ابن عبد الوهاب في نجد، وربما كانت قد تأثرت بها. وقد أقامت حركة المجاهدين بقيادة سيد أحمد بربليوي شبكة تنظيمية بين الجماهير الإسلامية في شمال الهند، ونادت بإلغاء العادات الاجتماعية ذات الصبغة الدينية المزيفة والمأخوذة عن الهندوس، ونددت بجميع أنواع الشرك بالله. وقد عاش أتباعها حياة متطرفة متزمتة، ودعوا إلى مثل تلك

الحياة، ثم قادوا الجهاد ضد السيخ. ورغم أنهم افتعلوا لأنفسهم ولاية حكموها حكما دينيا، فقد تحطمت حركتهم عندما هزم سيد أحمد على أيدي السيخ، وتوفي عام 1831م.

وفي تلك الأثناء، وفي الفوضى التي سادت في شبه القارة في أثناء بوطقو المغول أنشأت شركة الهند الشرقية البريطانية بصورة تدريجية إمبراطورية لنفسها. وهنالك ثلاثة معالم مهمة في تأسيس الحكم البريطاني في الهند، هي معركة بلاسي سنة (1757) وبهذا هزم البريطانيون سراج الدولة حكام البنغال المغولي المستقل وأقاموا سلطتهم في تلك المقاطعة، وقيام الإمبراطور المغولي الضعيف شاه علم الثاني بمنع «الديواني» (عائدات الأرض) العائدة للمقاطعات الشمالية في شمال الهند إلى شركة الهند الشرقية في عام 1763، الأمر الذي أعطى الشركة سلطة قانونية على مساحة واسعة من البلاد، وعصيان أو «تمرد سيبوي» لعام 1857 الذي أنهى حكم شركة الهند الشرقية وأدى إلى أن يستبدل به الحكم المباشر للبرلمان والتاج البريطانيين.

لم تكن استجابة المسلمين للحكم البريطاني ومؤسساته إيجابية مثل استجابة الهنودس. فقد كانت حكومة شركة الهند الشرقية تفضل الهنودس على المسلمين. ففي مناطق توسعها الأولى في البنغال وفي أرකوت والساحل الجنوبي الشرقي كان أعداؤها هم المسلمين. وكانت سياستها الإدارية في بعض المناطق، وخاصة في البنغال، ضارة بالنسبة للمسلمين، إذ إن الحاكم العام كورنواليس والسيرجون شور أدخل نظاماً لعائدات الأرض يدعى باسم «التسوية النهائية»، هبط بالزارعين وال فلاحين المسلمين إلى مستوى العمال الزراعيين، وأوجد طبقة من أصحاب الأموال الهنودس (زمندار) الذين انتعشوا على حساب الجماهير الإسلامية. وحين استولى البريطانيون على الهند كان المذهب الحنفي الذي عدله المغوليون هو قانون البلاد كلها. ولكن شركة الهند الشرقية جمعت بين التراث وبين عناصر من القانون العرفي البريطاني، لتشكل قانوناً إنجليزياً-إسلامياً، أصبح مقصوراً على الأحوال الشخصية كما تطبق على المسلمين. وفي سنة 1835 أصبحت اللغة الإنجليزية هي اللغة الرسمية بدلاً من الفارسية. ولم يعن ذلك بالنسبة للهنودس سوى مجرد استبدال لغة أجنبية بأخرى.. أما المسلمين فلم يسبق

لهم أن تعرضوا مثل هذه المحنـة من قبل.

وفي القرن الثامن عشر كانت اللغة الأوردية قد حلـت مكان الفارسية كلـفة للشعر. وساعد البريطانيون في تطوير النـشر الأوردي في بداية القرن التاسع عشر، وذلك بـأن قدموا الرـعاية، في كلـية فورت ويلـيام في كـلكتـا، للأعمال المـكتوبة باللغـة النـثرية البـسيطة التي يستعملـها الناس في مـخاطـبة بعضـهم البعض لـقضاء حاجـاتـهم الـيومـية.

وفي سنة 1859 قـام سـيد أـحمد خـان بـجهـود تـهدـف إـلـى التـكـيف معـ الحـكم الـبريطـانـي، وـتطـورـت هـذـه الجـهـود بـسرـعة لـتصـبـح حـرـكـة دـينـية وـتـرـبـوـية وـاجـتمـاعـية عـصـرـية. فـقـي مـجال السـيـاسـة تـمـكـن مـن إـقـنـاعـ المـسـلـمـين بـاتـخـاذ سـيـاسـة الـولـاء. وـمـن أـجـل تـعلـيم الشـبابـ المـسـلـمـين أـسـسـ كلـيـة فيـ عـلـيـكـرة أـصـبـحـتـ فيما بـعـد جـامـعـة، وـقـد قـدرـ لهـذـه الجـامـعـة فـيـما بـعـد أـن تكونـ مـركـزا لـتـخـرـيجـ عـدـد كـبـيرـ مـن الـزـعـمـاءـ الـفـكـرـيـنـ وـالـسـيـاسـيـنـ الـمـسـلـمـينـ.. لـكـن أـكـثـرـ إـنـجـازـاتـ سـيد أـحمد خـان حـيـوـيـةـ كـانـتـ دـينـيـةـ. فـمـن بـيـنـ المـصـادـرـ الـأـرـبـعـةـ لـلـشـرـيعـةـ إـسـلـامـيـةـ لـمـ يـعـتـمـدـ إـلـىـ الـقـرـآنـ الـذـيـ فـسـرـهـ بـطـرـيقـةـ دـفـاعـيـةـ. وـقـدـ كـانـ يـشـكـ بـصـحةـ الـكـثـيرـ مـنـ الـأـحـادـيـثـ، وـيـنـكـرـ قـيـمةـ الإـجـمـاعـ، وـبـدـلاـ مـنـ الـقـيـاسـ فـقـدـ اـتـيـعـ وـلـيـ اللـهـ فـيـ تـأـكـيدـهـ عـلـىـ الـاجـتـهـادـ الـذـيـ اـعـتـبـرـهـ حـقـاـ لـكـلـ مـسـلـمـ. وـبـالـرـغـمـ مـنـ أـنـ الـكـثـيرـ مـنـ أـفـكـارـ سـيدـ أـحمدـ خـانـ السـيـاسـةـ قـدـ رـفـضـتـ تـفـصـيـلاـ حـتـىـ مـنـ قـبـلـ أـنـصـارـ التـحـدـيـثـ الـذـيـ جـاءـوـاـ بـعـدـهـ، فـإـنـهـ قـدـ تـرـكـ أـثـرـاـ لـاـ يـمـحـىـ عـلـىـ التـفـكـيرـ وـالـمـعـقـدـاتـ الـدـينـيـةـ لـلـأـجيـالـ الـجـديـدةـ مـنـ الصـفـوـةـ إـسـلـامـيـةـ الـتـيـ تـشـرـبـتـ بـالـقـافـةـ الـغـرـيـبـيـةـ<sup>(4)</sup>.

وفيـ مـجـالـ السـيـاسـةـ أـثـمـرـتـ سـيـاسـةـ الـولـاءـ الـتـيـ كـانـ يـنـادـيـ بـهـاـ وـذـلـكـ فـيـ عـامـ 1870 حينـ غـيـرـتـ الـحـكـومـةـ الـهـنـدـيـةـ الـبـرـيطـانـيـةـ مـوقـفـهاـ مـنـ الـمـسـلـمـينـ. وـلـكـنـ بـعـدـ إـدـخـالـ لـيـبرـالـيـةـ غـلـادـسـتوـنـ فـيـ الـهـنـدـ وـتـأـسـيـسـ المؤـتـمـرـ الـوطـنـيـ الـهـنـدـيـ الـذـيـ كـانـ يـغـلـبـ عـلـيـهـ الـعـنـصـرـ الـذـيـ كـانـ يـغـلـبـ عـلـيـهـ الـعـنـصـرـ الـهـنـدـوـسـيـ فـيـ عـامـ 1885 شـعـرـ أـحمدـ خـانـ بـالـخـطـرـ الـاـقـتـصـاديـ وـالـسـيـاسـيـ الـذـيـ يـتـهـدـدـ الـأـقـلـيـةـ إـسـلـامـيـةـ فـيـ الـهـنـدـ مـنـ قـبـلـ الـأـكـثـرـيـةـ الـهـنـدـوـسـيـةـ الطـاغـيـةـ. فـأـعـطـىـ السـيـاسـةـ إـسـلـامـيـةـ فـيـ الـهـنـدـ وـجـهـةـ مـؤـلـفـةـ مـنـ عـنـصـرـيـنـ: الـاحـترـاسـ مـنـ الـهـنـدـوـسـ وـالـولـاءـ لـلـبـرـيطـانـيـنـ. وـفـيـ التـطـورـ الـلـاحـقـ لـلـسـيـاسـةـ إـسـلـامـيـةـ نـجـدـ أـنـهـ قـدـ تـعـقـمـ الـجـزـءـ الـأـوـلـ وـنبـذـ الـجـزـءـ الـثـانـيـ. وـعـنـدـمـاـ توـفـيـ سـيدـ أـحمدـ

خان عام 1898 ترك وراءه جماعة إسلامية واعية سياسياً وتسيير من الناحية التربوية في خطوات أولية نحو العصرية، تتمتع بمراكز اقتصادية أفضل من أوضاعها في القرن السابع. وقد أصر خلفاء سيد أحمد خان السياسيون في المناورات السياسية الثلاثية بين الهندوس والمسلمين والبريطانيين، على تأمين ضمانات لجماعاتهم وعلى وجود هيئات منتخبة منفصلة للمسلمين. كان ذلك هو البند الرئيسي في برنامج الرابطة الإسلامية التي تأسست عام 1906. وفي بعض الأحيان كانت تحصل تحالفات تكتيكية مع المؤتمر الوطني الهندي، كما حدث خلال الحرب العالمية الأولى، وخصوصاً أثناء حركة «الخلافة» (1919-1924) التي كانت تناidi بإعادة الأرضي التي خسرتها تركيا في الحرب العالمية الأولى، ولكن بعد سنة 1924 انتهى التحالف بين المؤتمر والرابطة الإسلامية إلى غير رجعة، وسارت الوطنية الإسلامية على طريق يختلف عن طريق الوطنية الهندوسية.

وفي سنة 1930 عرض الشاعر والفيلسوف المرموق محمد إقبال (1875-1938) فكرة وطن منفصل للمسلمين في المناطق التي يشكلون فيها الأكثريّة داخل شبه القارة. وفي 1937 قام محمد علي جناح بإحياء الرابطة الإسلامية، وخلال عشر سنوات جعلها ممثلاً بشكل واسع جداً لوجهة نظر المسلمين القائلة بالانفصال السياسي عن الهندوس. وفي سنة 1940 اتخذت الرابطة الإسلامية قراراً يطلب إقامة دولة إسلامية ذات سيادة في المناطق التي توجد فيها أغلبية مسلمة في الشمال الغربي وفي البنغال. وقد طالب هذا القرار بالفعل «باكستان»، وهو اسم مؤلف من حروف موجودة في أسماء مناطق الأغلبية الإسلامية في الشمال الغربي: البنجاب والأفغان وكشمير والسندي وبلوختستان. وقد استاء الهندوس استياءً مريضاً من فكرة باكستان، ولكن عندما قويت الحركة لقيت قبولاً لدى الحكومة البريطانية وبعض السياسيين الهندوس. وبعد الحرب العالمية الثانية قررت الحكومة العمالية البريطانية أن تسلم مقايلid السلطة إلى الهند وجرى تقسيم شبه القارة عام 1947 بعد كثير من المراة.

وحدثت الهوية الإسلامية في شبه القارة فرصة جديدة للحياة مع تأسيس باكستان. لكن كان على الدولة الجديدة منذ البداية أن تواجه تحديات هائلة: فهناك مسافة 1000 ميل تفصل بين جناحاتها في الغرب والشرق<sup>(18\*)</sup>

حيث توجد خلفيات مختلفة عرقياً ولغوية وثقافية، لا يجمع بينها إلا الدين والخوف من الهند، كما كان عليها أن تواجه أعمال الشعب في الهند وباكستان عام 1947، التي نجم عنها انتقال وإعادة توطين ملايين الأشخاص، والموت الفجائي لزعيميها المؤسسين، محمد علي جناح في 1948 ول iliyaqat على خان في 1951، وعدم كفاءة القيادة السياسية التي أوصلت الدولة إلى حافة الفوضى بين 1951 و 1958، وأخيراً خلافاتها مع الهند، وأهمها مسألة ضم دولة كشمير ذات الأغلبية العظمى المسلمة، وهي مشكلة أدت إلى حربين بين الهند وباكستان في 1948 و 1965.

حصلت البلاد على استقرار كبير من جراء الثورة العسكرية التي قامت في عام 1958، والجمهورية الثانية التي جاءت إلى الوجود عام 1962، بقيادة محمد أيوب خان بحيث إنه بحلول عام 1968 كانت باكستان تتقدم اقتصادياً أسرع من أي دولة نامية في العالم. إن أهمية باكستان في التاريخ الإسلامي الحديث تكمن في كونها تجد هويتها في الإسلام وفي تسميتها لنفسها دولة إسلامية. ولقد كان مؤسس باكستان من ذوي التفكير العلماني مهتمين بصورة أولية بحماية المصالح الإسلامية السياسية والاقتصادية التي كانوا يرونها مهددة في الهند إذا ظلت غير مقسمة، ولذلك كانوا يديرون لفكرة إنشاء باكستان بولاء لفظي فقط، وكان علماء ديواند، وهم التقىضي الديني المحافظ لعلماء عليكرة منذ أواخر القرن التاسع عشر، مناهضين لفكرة باكستان. ولكن بعد قيام الدولة الجديدة اتخاذها كثير من العلماء المحافظين موطنًا لهم، وكان أكثرهم نفوذاً هو أبو العلاء المودودي الذي يدين بالمذهب الحرفي الظاهري Fundamentalist externalist، وقد انضم العلماء إلى السياسيين وأوجدوا فئة ضاغطة تاضل ضد مفهوم الديمقراطيَة العلمانية ذات المظهر الإسلامي الاسمي، التي تنادي بها الصفة الحاكمة المتأثرة بالغرب. هذا الصراع بين الآراء الدينية التقليدية والآراء العصرية ينعكس في سلسلة الحلول الوسطى التي تظهر في الوثائق الدستورية للباكستان والتي تعلن بوجه الإجمال أن السيادة لله ويمارسها شعب باكستان «ضمن الحدود التي يرسمها الله تعالى». وهذه الوثائق من سنة 1950 إلى سنة 1963 كانت تقر المبدأ القائل بأن قانون البلاد يجب ألا يتعارض مع القرآن والسنة. على أن العصريين المحافظين الدينيين قد اختلفوا في

تفسير هذه النصوص. فقد اعتبرها الفريق الأول بصورة صيغ نظرية في المحل الأول، لا ينبغي أن تترجم إلى الواقع إلا بأكبر قدر ممكن من التحفظ والمقاومة، في حين أن الفريق الآخر، وخصوصاً المودودي وجماعته، فسراها ووسعها بهدف جعل البلاد دولة دينية كاملة. ولا يزال الصراع بين الاتجاهات العصرية والاتجاهات الدينية التقليدية قائماً بغير حل، في باكستان، وما زالت الدراما التي تمثل في عملية تحديد دولة إسلامية، محتفظة بكل ما فيها من إثارة<sup>(42)</sup>.

ومن ناحية أخرى، فإن تقسيم شبه القارة قد ترك الأقلية الإسلامية في جمهورية الهند، التي تشكل 10% من مجموع سكانها، في وضع غير أمن... فهم غير موثوق بهم سياسياً، ومرفوضون ومهملون اقتصادياً، ومتخلفون تعليمياً، لهذا فإن مستقبلهم قاتم<sup>(43)</sup>. لكن للإسلام في الهند مزايا إيجابية. فحركة المودودي التي تهدى النزعة العصرية في باكستان هي مصدر للاستقرار والتتنظيم الجماعي في الهند. وحكومات حزب المؤتمر الوطني الهندي، رغم عدم اكتراثها بالاهتمامات الخاصة بالجماهير الإسلامية، قد عينت أفراداً من المسلمين في أعلى مراكز الدولة، بما في ذلك مركز رئيس الجمهورية. لقد واجه الإسلام في شبه القارة تحديين خارجين هدداً هوبيته، وهما: التحدي الهنودسي والتحدي الغربي. فالحضارة الهندوسية، رغم بنيتها الطبقية، أقدر على استيعاب العناصر الغربية وتمثلها أكثر من أي حضارة أخرى. ولقد كان الإسلام وحده هو الذي استطاع، بفضل توحيد الصارم وعزلته الطائفية، أن يقاوم قوة الجذب التمثيلية الهندوسية، لكن الاتصال والصراع بين الديانتين والحضارتين أديا إلى نشوء جماعات هامشية ضئيلة الحجم مثل البراهمين الحسينيين الذين تأثروا بالفتئين الإسماعيليتين الرئيسيتين في الهند، البهرة والخوجيين، كما أديا ضمن الهندوسية إلى نشوء حركة البهاكني الصوفية التوفيقية في القرن الثالث عشر، وإلى تشكيل ديانة الشيخ التي أصبحت فيما بعد عدواً لدول الإسلام. والواقع أن قدراً كبيراً من الصراع السياسي بين الهندوس والمسلمين في العصور الحديثة، إنما هو إرث الصراع الديني والثقافي الذي نشب في التاريخ الوسيط وأوائل التاريخ الحديث.

عزيز أحمد

## Bibliography

A. Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment (Oxford, 1966); W. Haig, and others, Cambridge History of India, vols. iii and iv (Cambridge, 1928-37); S. M. Ikram, Social History of the Muslims in Bengal (Dacca, 1959); R. C. Majumdar (ed.), The Delhi Sultanate (Bombay, 1960); M. Mujeeb, The Indian Muslims (London, 1967); I. H. Qureshi, The Muslim Community of the Indo-Pakistan Sub-Continent (The Hague, 1962); idem, The Struggle for Pakistan (Karachi, 1965); W. C. Smith, Modern Islam in India (London, 1946); M. Titus, Islam in India and Pakistan (Calcutta, 1959).

Aziz Ahmad

#### 4- إندونيسيا

يحاول هذا الجزء رسم صورة مجملة للإسلام في إندونيسيا باعتباره ظاهرة متطرفة تاريخيا ذات أهمية معاصرة عظمى. وسوف تتألف طريقة العرض من سلسلة من العبارات الموجزة نسبيا، والتي كان المفروض أن يظهر كل منها كنتيجة لعرض مبرر بشكل مناسب، لكن من سوء الحظ لا يتسع المؤلف الحالي لمثل هذا العرض. على أنه لابد قبل ذلك من مقدمة على شكل بيان موجز حول تاريخ الإسلام الإندونيسي. إن هذا التاريخ، باعتباره سلسلة من الحوادث ذات المغزى، وكما ينظر إليه المسلمين الإندونيسيون (وهي نظرية تعتبر جزءا من نظرية الإندونيسيين المسلمين إلى أنفسهم) يؤلف عنصرا أساسيا من العناصر التي تشكل الأهمية المعاصرة للإسلام في إندونيسيا. ولما كان هذا التاريخ لم يدرس بصورة كافية مما جعله بالتالي غير معروف بصورة متوازنة، فإن ذلك يفسر دون شك تضارب الآراء، بين المسلمين الإندونيسيين وبين المختصين المسلمين من غير الإندونيسيين على حد سواء، حول خصائص الإسلام الإندونيسي.

إن الإسلام هو إحدى موجات ثقافية ثلاثة وصلت إلى إندونيسيا من الجهة الشمالية الغربية، وعملت على تشكيل حضارتها من جراء تغلغلها التدريجي في أجزاء كبيرة من الأرخبيل أو في الأرخبيل كله. وقد جاءت الموجة الإسلامية على أثر الموجة الهندوسية-البوذية وحلت مكانها. وبقيت آثار تلك الموجة الهندوسية-البوذية ظاهرة، وخصوصا في بالي<sup>(19)</sup>. ثم تبعت الموجة الإسلامية وعاشت معها مدة من الزمن موجة أوروبية جاءت عن طريق الهولنديين. لقد جاء الإسلام، شأنه في ذلك شأن الموجتين الثقافيتين الآخريين، في أعقاب التجارة وانتشر على جانبيها. وهذا ما يفسر جانبا مما أحرزه من نجاح ولكنه لا يفسر بالضرورة كل هذا النجاح. وأما تفسير الجانب الآخر من نجاحه فقد يمكن فيما أسفرت عنه المنافسة السياسية والتجارية بين الدول الغربية من نواتج فرعية في المجال الديني، بقدر ما أثرت هذه النواتج الدينية في السكان الأصليين. فبدلا من اعتناق المسيحية، وبالتالي الخضوع لأي من القوى الأجنبية التي تتخاصس في نشر مذاهبها الدينية المتافسة، يقال إن الناس كانوا يفضلون الإسلام-الذي لم تكن له دولة كبرى ترعاه-كلما كانوا يشعرون بأن الوقت مناسب لاستبدال

المعتقدات والعادات التي كانت تتداعى تحت وطأة الضغط الخارجي، ولإلال شيء جديد محلها. هذه التفسيرات وغيرها لا تستند إلى مبررات ثابتة، ذلك أنه يصعب تأكيدها بالرجوع إلى الدلائل التاريخية، لكنها تتسمج مع الصورة العامة لانتشار الإسلام حسب ما نعرفه. فكثيراً ما قيل إن انتشار الإسلام يشبه بقعة الزيت: فهو تدريجي إلا أنه فعال. كذلك فإن الكثيرين قد أشادوا بالطبيعة السلمية لهذا الانتشار. وبالفعل كان قبل العقيدة الإسلامية، بقدر ما نعرف، عملية تدريجية، وذلك يعود بصورة جزئية إلى عادة اعتناق الدين قبل تعلم أركانه. ولم يكن الاهتمام ينصب على إعادة النظر بطريقة نقدية في المعتقدات والمواقف، بقدر ما كان ينصب على التمثيل الهايئ لعناصر العقيدة والسلوك، التي لابد أنها بدت في وقت ما متناسقة مع أسلوب الحياة الدارج، بما في ذلك أي عناصر ظلت باقية من الأنماط الدينية والفلسفية والقانونية السابقة. فإذا أمكن وصف التيارات الأساسية لهذه العملية بأنها توفيقية، فإنها تظهر كما لو كانت نموذجاً للأسلوب الإندونيسي، وليس إسلامية بالمعنى الضيق. وبالمقابل فإن هذا قد يساعد على تفسير أن إحدى الخصائص المميزة للإسلام الإندونيسي هي نضاله المستمر من أجل التخلص من الشوائب الغربية.

وصل الإسلام إلى الشواطئ الإندونيسية في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي في شكل حركة متدرجة، على أثر توطنه كقوة حاكمة في أجزاء كبيرة من الهند. ومما لا شك فيه أن الموطن الأول لقدمه كان من شمال سومطرة، ولكن هنالك خلافاً لا ينتهي حول أي جزء من الهند جاء منه الإسلام. وقد كانت «ملقة»، الوثيقة الصلة بجزيرة جاوا، مركزاً رئيسياً للإشعاع منذ أوائل القرن الخامس عشر فصاعداً، وكان في جاوا جيوب إسلامية في ساحلها الشمالي منذ القرن السادس عشر، ومنذ ذلك الحين ارتبط انتشار الإسلام بالمنافسات التي كانت تجري في أنحاء الأرخبيل بين الدول ذات النفوذ السياسي التجاري. وكان البرتغاليون أولاً ثم الهولنديون هم المشتركون الرئيسيين من الخارج في هذه المنافسات. وفي جاوا بصورة خاصة ترافقت حركة اعتناق الإسلام بالأحداث السياسية في فترات حاسمة، بحيث إن انتشاره يعطي سجلاً دقيقاً إلى حد ما لانهيار الإمبراطورية

الهندوسية. أما اعتناق الإسلام في الجزر الرئيسية الأخرى - سومطرة وكلمنتان (بورنيو) وسولويزي (سيليبيس) - فقد سار بصورة تدريجية وعلى شكل نوبات متقطعة. فحسب الظروف المختلفة كانت منطقة ما إما أن تصمد وتحافظ على تقاليدها الوثنية، وإما أن تستجيب بصورة تدريجية للإسلام أو أن تعتقق أيضاً، في حالات نادرة، المسيحية. والنمط الرئيسي نفسه ينطبق مع فارق زمني، على الجزر والأرخبيلات العديدة الصغرى. وحتى اليوم توجد فيها جيوب لم تعتقق الإسلام بعد، وهي دائمًا موجودة في الأجزاء النائية داخل الجزر.

وهناك بعض السمات المميزة لهذه العملية التي ينقصها التوثيق، والتي هي بالتالي محيرة إلى حد ما.

ففي أوائل القرن السابع عشر شهد شمال سومطرة صراعاً بين تصورين للإسلام: الصوفية (في خليط من العناصر الفلسفية والجمالية) والسننية. وهذا الصراع موثق جيداً خلافاً لغيره. وتظهر الصورة العامة على الشكل الآتي: الصوفيون يدخلون أولاً. ويبعدون من المحتمل أن الطرق الصوفية قد لعبت دوراً في هذا المجال، لكن هذا الدور غير واضح. وحيثما كان الصوفيون يذهبون، كان السننيون يأتون في أعقابهم. وفي النهاية تحل السننية عملياً محل الصوفية في كل مكان، دون أن تغطيها. ففي بعض المناطق (مثلًا في شمالي سومطرة وشمال سولويزي وجawa الوسطى) بقيت الصوفية ولم تتلاش. وفي الوقت الحاضرأخذت تستيقظ مرة أخرى ولكن دورها لم يتحدد بعد. وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر، يظهر الإسلام كعنصر من عناصر انباث الوعي بالذات لدى الإندونيسيين، وذلك بمعنى لا يزال محدداً، هو كونه يساعد على إعطاء المبررات العقلانية ويشير المقاومة العنيفة ضد المزيد من التوغل الهولندي. ولعل أوضح مثال على ذلك هو حادثة ديبونيفورو<sup>(20)</sup> في جاوا (1820-1830). وربما كان الوطنيون المحدثون قد بالغوا في أهمية هذه الحادثة عندما أعادوا كتابة تاريخ إندونييسيا. ولكن من الصعب أن ينكر أحد أن لدعاءاتهم أساساً من الصحة.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بدأت تظهر في الإسلام الإندونيسي نتائج الاتصالات ذات الفعالية المتزايدة مع بقية العالم الإسلامي، وخصوصاً مع شبه القارة الهندية ثم أيضاً مع المراكز الدينية في مكة

والقاهرة. وتظهر الأعراض الأولى في التجاوب الإندونيسي مع الحركات الوليدة التي تهدف إلى الإصلاح وإلى إعادة تأكيد الذات، والتي ظهرت في سوريا ومصر ثم انتقلت إلى الهند. وقد أصبح هذا الاتجاه شيئاً فشيئاً جزءاً من الوعي الوطني الناشئ الذي أصبح له شكل تنظيمي في العقد الأول من القرن العشرين. وبهذا تنتهي من المقدمة التاريخية ليتحول المشهد إلى الوقت الحاضر.

كان الإسلام هو العامل الثاني من حيث الأهمية في عملية توحيد الأمة والدولة الإندونيسيةين بعد العامل الأول المتمثل بالحكم الاستعماري ورد الفعل الذي أثاره هذا الحكم. وبالنسبة لتماسك المجتمع الإندونيسي اليوم يعتبر الإسلام واحداً من عوامل متعددة، أحدّها الوعي الوطني الحاد. وهذان العاملان لهما أهمية نسبية لا يمكن تحديدهما، كما أنهما يتلافسان فيما بينهما إلى حد ما. وفي الأزمنة والأمكنة التي كانا يوجدان فيها معاً، وكان وجودهما يتلخص شكل صراع على السيطرة، كانت نتيجة هذا الصراع غير مؤكدة. فلا يمكن أن نقول بصورة مسبقة بأن الإسلام لابد أنه كاسب كل جولة. غير أن استمراره يظهر كحقيقة أساسية لا شك فيها.

وبدلاً من أن يمثل الإسلام أسلوباً كاملاً للحياة عند الإندونيسيين، كما هو المفروض، فإنه يشكل عنصراً واحداً، وإن يكن مهما دون شك، في الثقافة الإندونيسية. وتفاوت أهميته الفعلية من حيث المكان والزمان. ومن جهة أخرى فإن أهميته بالنسبة لشعور الإندونيسيين بهويتهم الاجتماعية والثقافية بارزة. فالمجتمع الإندونيسي وإلى حد كبير أيضاً الثقافة الإندونيسية يظهران مطبوعين بالطابع الإسلامي. وعلى النقيض من ذلك فإن الإسلام لم يبرهن على أنه عامل رئيسي في تشكيل أنماط «السلطة والإدارة» على أي مستوى، سواء من الأزمنة السابقة للاستعمار وأثناء الفترة الاستعمارية أو بعد خروج الاستعمار. ولقد حدث فيما مضى، وما زال يحدث أحياناً، أن أضيفت ألقاب شرفية (وبخاصة على الحكام) ذات طابع إسلامي، كما حدث على نطاق أضيق بكثير، أن أضيفت الصبغة الشرعية على السلطة بطريقة إسلامية اسمها. على أن واقع الحال هو أن الأهمية الفعلية للإسلام، حتى في مثل هذه الحالات، تكون إما ذات طبيعة انفعالية قصيرة المدى، وإما مجرد أهمية لفظية. أما الدور المساند الذي يمكن أن

تلعبه المؤسسة الدينية (من العلماء والقضاة وأئمة المساجد وزعماء الجمعيات الدينية) في أماكن أخرى إزاء الحاكم، فلا يكاد يظهر في البيئة الإندونيسية. وفي هذا المجال يشكل تطبيق الشريعة فصلاً متميزاً. فالمذهب الشافعي هو السائد في المنطقة، حسب المفاهيم الإسلامية للشريعة. على أن هذه الهمينة لا تعني الشيء الكثير بالنسبة لقوة تأثير الشريعة الإسلامية. فمنذ اللحظة الأولى وحتى اليوم كانت الشريعة الإسلامية على خلاف مع أنظمة عديدة متعددة وإن تكون مترابطة من القانون العرفي، وتلك هي الأنظمة التي كان عموماً بها عند مجيء الإسلام، والتي لا تزال مكانة مهمة جداً في أغراض عديدة وفي أجزاء متعددة من الأرخبيل. وفوق كل هذا فقد تعرضت الشريعة الإسلامية لمنافسة غير متكافئة ومنظمة من جانب الأحكام القانونية والقضائية الفعالة، التي سنتها الحكم الاستعماري، وهي الأحكام التي ما زال الكثير منها باقية حتى اليوم. فقد سار انتشار الإسلام والحكم الاستعماري في مسارين متوازيين تقريباً لمدة طويلة من الزمن. وكانت النتيجة أن تطبيق الشريعة الإسلامية في إندونيسيا كان أميل إلى أن يكون محدوداً جداً، واقتصر في معظم الأحيان على قانون الأسرة.

وهنالك مسألة أخرى تتصل بالمسألة السابقة، هي موضوع المؤسسات الإسلامية. فعملية إرساء المؤسسات الإسلامية لم تتجاوز، تقليدياً، أكثر من إقامة مزيج من الترتيبات التنظيمية مثل وظائف القضاة ذات التنظيم المتفاوت، ومركز العلماء المستقلين في مؤسساتهم العلمية (وكانوا يشغلون من حين لآخر وظيفة المفتى دون أن يقلدوا هذا المنصب بصورة رسمية)، والأوصياء على الأوقاف واللجان والموظفين المتعلقين بالمساجد المتعددة والمصليات أو الزوايا Langgars (أماكن للعبادة لا تقام فيها صلاة الجمعة). وكما ذكرنا آنفاً فإن الحكم المحليين، في الأزمنة السابقة للعهد الاستعماري وفي العهد الاستعماري أيضاً، كانوا يتصرفون بحيث يجعلون موافقة الإسلام على تصرفاتهم مجرد مسألة شكيلية، إن لم تكن زائدة، في معظم الحالات. وكان الاستثناء البارز الوحيد لهذا النمط هو الدور الذي كان يمارسه أثناء المراحل الأولى للتحول الإسلامي أولئك العلماء الذين صنف بعضهم فيما بعد بين الأولياء والدعاة إلى الإسلام، وأعني به دورهم في تأييد الأمراء الذين تحولوا إلى الإسلام مؤخراً. ولقد كان الحكم الاستعماري بصورة

عامة حذرا من الإسلام، ولم يتغير هذا الوضع تغييراً حقيقياً حتى حين رسمت سياسة استعمارية مستيرية وإن كانت توسيعية في الوقت نفسهـ كان يوجهها شخص مثل سـ. سنوك هروغرورونيه C. Snouch Hurgronje، وهو أحد مؤسسي الدراسات الإسلامية الحديثة في الغرب. فكان الاستعمار يراقب المسلمين بعين يقظة. وقد أنشئت لهذه الرقابة، مع مرور الزمن مؤسسة خاصة إذ أصبح لها مكتب خاص وإن يكن صغيراً. وفي هذه الأثناء كان العنصر الإسلامي في الحركة الوطنية الوليدة قد بدأ بال مقابل يبحث عن أشكال تنظيمية، كوسيلة للتعبير عن نفسه بصورة أوضح في الحياة العامة وكذلك من أجل اكتساب القوة. وقد أدى الاحتلال الياباني، وخصوصاً في جاوا، إلى تطوير لمكتب الشؤون الإسلامية لم يلحظ الإندونيسيون وجهه المزدوج إلا ببطء؛ إذ أضحت شبكة من الأجهزة كان من المفروض أن تحافظ على اتصال وثيق مع الجماعات المسلمة، ولكنها كانت في الواقع أدلة للدعائية، وتمارس ضغطاً سياسياً يصاغ صياغة دينية. ولقد أعيد تشكيل هذا الجهاز إلى حد كبير منذ عهد الاستقلال، وأصبح مركزه وزارة الدين. وهذه الوزارة تقوم على وضع غير مستقر نوعاً ما، إذ يفترض فيها من جهة أن تسهر على مصالح جميع الفئات الدينية، ولكن معظم موظفيها من جهة أخرى هم من المسلمين كما ينتظر الكثيرون في الجماعات المسلمة أن يملاً فجواتها التنظيمية. وهناك بضعة أحزاب سياسية إسلامية ومنظمات أخرى ذات وجود منفصل.

كان الإسلام لفترة طويلة وفي أجزاء كبيرة من الأرخبيل في وضع يمكّنه معه أن يقدم معظم إن لم يكن كل أنماط التجمعات والأنظمة التربوية. وكان النظام التربوي، الذي لم يأخذ شكلاماً منظماً إلا بعد أن فات أوان المحافظة على التراث، يشمل جميع مستويات التعليم من الابتدائي حتى الجامعي. (وعلى كل من يرغب في التعليم الأعلى أن يذهب إلى مكة أو القاهرة). وقد تعرض هذا النظام التربوي لانتكاسات قاسية بتأثير النظام التربوي الاستعماري الذي كان يماثل نظام البلد الأم في أوروبا تماماً. ويبدو أنه من غير المحتمل أن يعود النظام الإسلامي مرة أخرى في ظل الاستقلال الوطني، أو على الأقل أن يعود دون إصلاح رئيسي. وهناك سمة بارزة في التعليم الإسلامي التقليدي في إندونيسيا هي أنه لم يكن

يعتمد على المسجد كمركز لنشاطه. فقد كان للتعليم المتوسط والعلمي بصورة خاصة مراكزه الخاصة. وهذه المراكز، رغم إطلاق الاسم العربي عليها، وهو «مدرسة»، تذكرنا بمثيلاتها الهندية («الأشرم» ashram) أو ربما بمراكز الفرق الصوفية الإيرانية أو التركية، أكثر مما تذكرنا بالمسجد/الجامعة الإسلامي.

إذا انتقلنا الآن إلى أنماط التجمع، وجدنا أن التغيرات التي طرأت عليها ربما كانت أكثر تعقيداً. فكما هو الحال في جميع أنحاء العالم الإسلامي تتجه الجمعيات إلى أن تكون لها جوانب إسلامية ممتزجة بشتى الطرق مع أي جوانب أخرى، ففي الأيام الأولى لانتشار الإسلام في إندونيسيا كانت الطرق الدينية، التي كان للكثير منها طابع صوفي واضح، تلعب دوراً مهما، وإن يكن غير محقق. فلابد أن بعض أشكال التنظيم كانت تدعم الانفجارات الثورية التي كانت تندلع من آن لآخر بين الحركات المعارضية لانتشار الحكم الاستعماري، وهي الحركات التي كانت تصطبغ بالصبغة الدينية بدرجات متفاوتة. وقد جاء بعد ذلك نمط تنظيمي «حديث» يهدف إلى وضع الإسلام ضمن إطار الحركة الوطنية السياسية، بوصفه واحداً من أعمدتها. أما اليوم فنجد أن اتجاه السرية الدينية، الذي يقال إنه إسلامي، يشكل جذوراً بعض ظواهر التجمع المعاصرة.

أما في الفنون فلا يمكن اعتبار إندونيسيا تفرعاً لتراث توطد في أماكن أخرى في العالم الإسلامي، سواء في الشرق الأدنى أو في شبه القارة الهندية. فإندونيسيا تراثان فنيان أساسيان على الأقل، وهما غنيان جداً، أحدهما ينتمي إلى الأصل الوشي القديم والآخر تأثر بالهندوسية والبوذية. وكلاهما يشمل فنوناً عديدة مثل الموسيقى والنحت وفن العمارة والأدب (وهو أحياناً تراث شفهي، وأحياناً أخرى أدب مكتوب). ويمكن أن نضيف إلى ما سبق، التدوين التاريخي، سواء اتخذ الشكل الخراطي أو الأسطوري أم شكل السرد الزمني للأحداث. ويتحدد تأثير الإسلام أو على الأصح تأثير عملية التحول إلى الإسلام-طابع العامل الذي يخفف منثر أنواع التراث هذه في معظم الحالات. فلم يجلب الإسلام إلى هذه الفنون سوى تعديلات فعلية طفيفة نسبياً، كما أن تأثيره كقوة دافعة جديدة كان أقل حتى من ذلك. صحيح أن شكل قبور المسلمين يطابق النمط الإسلامي

العام المعروف، وكذلك الحال بالنسبة للقبور الأكثر تعقيدا، والخاصة بالأولياء، ولكن المسجد إندونيسي الطابع تماما من حيث هندسة عمارته في الحالات النموذجية: إذ نجد فيه سقفا عاليا ذا طبقات، كما نجده من دون مئذنة في معظم الأحيان. (ويؤذن للصلوة بقرع طبل ضخم يسمى bedug «بدوغ»).

وأما في ميدان اللغة فبما أن اللغة العربية هي لغة القرآن ولغة الأدب الإسلامي الأساسي كله، وبما أن الإسلام - بما فيه الحج - عبارة عن شبكة من الاتصالات مع الخارج، وبما أنه كانت توجد مستعمرات للعرب الجنوبيين (الحضارمة) في أجزاء من الأرخبيل، فقد كان من الطبيعي لبعض اللغات الإندونيسية على الأقل أن تعبّر عن تحول متكلميها إلى الإسلام من خلال قدر من التعرّب اللغوي. ويتمثل ذلك بصورة خاصة في بعض لغات سومطرة، كالأتشنهينيزية Achelinese. فقد استعملت هذه اللغات الأبجدية العربية، وربما كان ذلك خلال تحولها من تراث شفهي إلى تراث مكتوب. ثم إنها أخذت إلى حد ما مفردات عربية عديدة. وكان من الطبيعي أن يقع الاختيار على المصطلحات الفنية المتعلقة بالفقه والفلسفة والدين، وكذلك الحال بالنسبة للكلمات الدالة على بعض المفاهيم المجردة. كما تسللت بعض الألفاظ العامة، ومن الجائز أن الغرض الوحيد من استخدام بعضها كان مجرد التقاحر والمباهاة، وذلك نظراً لوجود مرادفات كافية في اللغة المعنية. والذي حدث هو أن اللغة الملابية كانت، نسبياً، من أكثر اللغات تأثرا، وهذه اللغة هي التي أصبحت اللغة المشتركة في جميع المناطق الساحلية. وقد كان ذلك في البدء من أجل غaiات تجارية ثم في النهاية من أجل التعبير السياسي أيضاً. وتحت اسم اللغة الإندونيسية أصبحت الآن هي اللغة الرسمية للبلاد. وقد وضعت على سندان الوطنية وطوعت لتصبح الأداة المناسبة للتعبير عن جميع الأغراض، بما في ذلك الأدب. على أن تحقيقها لهذه المكانة قد اقترن بالإقلال من العنصر العربي فيها. فقد توقف استعمال الأبجدية العربية خلافاً للأبجدية الجاوية مثلاً - في جميع اللغات التي كانت تكتب بها، واستبدلت بها الأبجدية اللاتينية.

وبالنسبة للأدب فيجب أن نفترض أن براعم الأدب الإسلامي في إندونيسيا قد ملأت إلى حد ما فراغ الحاجة إلى المعلومات، وهي الحاجة

التي نشأت عن التحول إلى الإسلام. ومن جهة أخرى كان لابد للأدب الإسلامي أن يشق لنفسه مكاناً عن طريق الحلول محل الأشكال الأدبية السابقة في تلك المناطق التي سيطر فيها باعتباره الظاهرة الثقافية الرئيسية. وإذا أخذنا بعين الاعتبار المقاومة الصلبة التي كان يبديها التراث المحلي، فيجب أن نفترض، (ويمكن أن نرى ذلك في الواقع هنا وهناك) أن عملية الحلول تلك كانت عملية بطيئة. وليس هناك ما يدل على الاختلاط، بل كان الأمر عبارة عن أديبين في تنافس متبادل. من جهة أخرى فقد جرى الاختلاط في المجاورة بين التراثين الأدبيين المكتوبين. والمثال البارز على ذلك نجده في أدب جاوا. ففي ذلك الأدب أفسح التراث المستمر، المشبع بعناصر هندية، المجال لقدر من العناصر الإسلامية، ولكن دون أي تغيير جذري في خصائصه العامة. وهذا النوع من التمازن يكاد يكون معذوماً في حالة أدب «باتاك»، إذ إن منطقة باتاك «شرقي سومطرة» قد قاومت عملية التحول الإسلامي إلى حد كبير. ولكن التمازن يظهر في البوغينية والمكاسيرية وهما اللغتان الرئيسيتان في جنوب سيليس، حيث يظهر التحول إلى الإسلام حتى في استعمال الكتابة العربية. وتظهر أوضاع حالات التأثر التام بالأدب الإسلامي، مرة أخرى في اللغتين الأتشهينيزية والمالاوية. ففي هذه اللغات جميعاً ازدهر تراث مكتوب، على شكل مخطوطات، خلال ثلاثة قرون على الأقل، منذ أوائل القرن السابع عشر حتى أوائل القرن العشرين. هذا التراث، الذي بدأه المتصوفة من الإندونيسيين والهنود، كما بدأه واحد على الأقل من المتحملسين لمناهضة الصوفية، كان من أصل هندي-هذا التراث كانت أصوله ترجع إلى الطريقة التي كان العلماء الأوائل يسيرون بها الإسلام في عقول تلاميذهم. وتظهر طريقة عرضهم للموضوع، وهي طريقة توفيقية بالضرورة، في مخطوطات ممتلئة بملحوظات مبعثرة هنا وهناك، مأخذة أثناء المحاضرات، ومحاطة بجمل مجتزأة، وكثيراً ما كانت تبدأ وتنتهي بصورة فجائحة، وهي مخطوطات لابد أنها نسخت من أصول كانت في متداول الأيدي، ومعظمها بالعربية. وبهذه الطريقة نفسها دخلت نصوص أساسية في التفسير والكلام والفقه في نطاق الاستعمالات اللغوية الإندونيسية. وكثيراً ما يوجد فيها ترجمة بين السطور إلى لغة من اللغات الإندونيسية. وبصورة عامة فإن هذا التراث من المخطوطات لا

يمكن أن يكون قد ترك مجالاً كبيراً للأصلحة الإندونيسية في الأمور المتعلقة بالفكرة الدينية. وحتى في الأمور المتعلقة بالتفضيل الظاهر لبعض المؤلفين على بعضهم الآخر فربما يجب الامتناع عن إصدار أحكام حول ما يفضله الإندونيسيون. فلا يمكن البت في مسألة أن هذه التفضيلات القائمة هي ناجمة عن اختيار واع أو أنها إنما تعود إلى هذه المصادر التي توافرت بالصادفة في الأيام القديمة. وفي أواخر القرن التاسع عشر أخذت الكتب المطبوعة تحل مكان المخطوطات. وقد أتاحت المطبوع في إندونيسيا والتي تستخدم الأحرف اللاتينية، منذ بداية القرن، أعداداً متزايدة من الكراريس والكتيبات الصغيرة، وأحياناً من الكتب الكبيرة، المتعلقة بالم موضوعات الإسلامية. وكان العامل الرئيسي في هذا المجال استجابة إندونيسيا إلى ما يسمى بحركة التحديث على النمط المصري-السوري وخصوصاً الهندي. وهناك عامل آخر يتجلّى في ظهور وتطور الأحزاب السياسية الإسلامية وغيرها من المنظمات، وكل منها يؤدي إلى توسيع سوق الطلب على المعلومات. ولو نظرنا إلى هذا الإنتاج المتزايد من الناحية الكيفية فقد لا نجد فيه الكثير مما يمكن أن يعتبر مساوياً لكتابات الكتاب الرئيسيين في الشرق الأدنى أو في الهند وباكستان. لكن ثمة من جهة أخرى أوجهها للمقارنة بالنسبة للطريقة التي يعرض بها الكتاب القضية المألوفة ويناقشونها. ولكي نختتم هذا الجزء لعله من الضروري أن نذكر بصورة عابرة الأدب الإندونيسي المعاصر-من شعر وقصص قصيرة وروايات-الذى كتبه بالفعل كتاب مسلمون، إلا أنه لم يكن إسلامياً إلا من حيث الروح العامة المبهمة ومن حيث بعض الإشارات الواردة فيه. وقد لعب هذا الأدب دوراً مهماً خلال السنوات الأخيرة الحاسمة من النضال من أجل الاستقلال.

إن لانتشار الإسلام في أنحاء إندونيسيا جانباً تجارياً كان سابقاً على الجانب السياسي الذي اكتسبه من جراء تفاقم الاستعمار الأوروبي إلى حد بعيد. ويمكن أن يقال إن الإسلام وصل إلى إندونيسيا، وبدأ ينتشر في إندونيسيا، على جناح التجارة. ولكن يجب أن تكون حذر من بالنسبة للنتائج التي تستخلصها من هذه القضية. فقد يكون الأمر كله مجرد مصادفة، ولا يتغير أن يكون في ذلك أي دليل على وجود أي علاقات جوهرية بين نظرية المسلمين إلى الحياة وبين التكوين العقلي المأثور لرجل الأعمال.

إن أعداد المسلمين في إندونيسيا كبيرة إلى درجة أن الإندونيسيين يستطيعون بحق أن يفخروا بأنهم من أكبر الأمم من أصل مجموع السكان، البالغ عددهم 120 مليون نسمة هناك 90 مليوناً من المسلمين، وهو قول نادرًا ما يخالفهم فيه أحد مخالفه صريحة<sup>(44)</sup>. فمع عدم وجود معلومات إحصائية حول هذا الموضوع يصعب مناقضة هذا الرقم أو تأييده. على أن لهذا الرقم دلالة عميقية جداً، من ناحية معينة. فهو يعبر عن رغبة الكثيرين من الإندونيسيين في أن يكون للأمة الإندونيسية هوية إسلامية، لكنه لا يعني، ولا يمكن أن يعني، أن نفس أعداد الإندونيسيين يرغبون بنفس الدرجة في أن تأخذ هذه الهوية طابعاً رسمياً<sup>(21\*)</sup>: إذ إن عدد الذين يرغبون صراحة في أن تكون إندونيسيا رسمياً دولة إسلامية لا يبدو الآن كبيراً، كما أن نفوذهم لا يبدو قوياً. صحيح أن هناك بعض الفئات من الإندونيسيين الذين يظهرون، بلباسهم (الأبيض) وسلوكهم العام، نماذج حية لللتقوى الإسلامية، وهؤلاء يعرفون في جاوا باسم (ونج بوتيهان) Wong Putihan أي الناس البيض. على أنه بصورة عامة لا فرق بين الإندونيسيين وغيرهم من مسلمي البلاد الأخرى من حيث أداء الشعائر الدينية، ولكنهم يتميزون بحماس ملحوظ للحج إلى مكة. وربما يعود ذلك إلى شعورهم بالمسافة، المادية والروحية، التي تفصلهم عن المراكز الحقيقة للإسلام. فالإسلام الإندونيسي طابع إندونيسي مميز، لكن هذا الطابع يتفاوت بدرجات وعلى أنحاء كثيرة حسب المكان. ففي جاوا الوسطى حيث كان تأثير الهندوسية والبوذية عميقة جداً يظهر الإسلام كطبقة خارجية رقيقة تغطي نمطاً ثقافياً سابقاً مستمراً، على أن هذا لا يمنع أفراداً من الناس من أن يكونوا مسلمين مخلصين. ومن جهة أخرى ففي منطقة هولو سونغاي في شمال شرق بنجرماسين إلى جنوب كلمنتان، لا تستطيع أن تتبين أي ثقافة محلية محددة، لأن معظم السكان من الوافدين الجدد نسبياً والقادمين من أماكن مختلفة، وفي هذه المنطقة يملأ الإسلام الفراغ الثقافي بطريقة تبدو عشوائية إلا أنه من الواضح أنها تفي بالغرض.

ولدى إندونيسيا سياسة للدولة تقوم على خمس نقاط، وتعود إلى الأيام التي سبقت الاستسلام الياباني سنة (1945) بقليل. واحدى هذه النقاط هي التأكيد على ما يسمى «كي توهانان جانغ ماها-إيسا- Ke Tuhanan Jang Maha-إيسا-

»esa«، وهي جملة تصعب ترجمتها لشدة إيجازها، ولكنها تؤكد أن الموجود الذي هو المطلق هو الله، وهي تشير بصورة واضحة إلى العقيدة الإسلامية، إلا أن صيغتها وضعت عمداً على هذا الشكل العام حتى يوافق أتباع الأديان الأخرى بدورهم عليها. ومن الجدير بالذكر أنه عندما عرضت النقاط الخمس لأول مرة أظهر بعض الزعماء المسلمين ترددًا في قبولها. على أنه سواءً أكان الأمر يbedo من قبيل تعدد المعاني أو الغموض، فإن النتيجة الحتمية هي حالة من الفوضى بين آراء مختلفة ومتصادمة أحياناً في المعسكر الإسلامي. على أن هذا المعسكر يريد أن يصمد وكأنه معسكر واحد في وجه المعارضة الآتية من المعسكرات الأيديولوجية الأخرى. ومن بين هذه المعسكرات نجد أن الحركة الوطنية بحد ذاتها، تقل أهمية على نحو متزايد. أما المسيحية فهي رغم أهميتها كعامل اجتماعي يتولى الدفاع عن حاجات التنمية في البلاد، فإنها لا تظهر حتى الآن بدور مميز كعقيدة قائمة بذاتها ولذاتها.

والحقيقة البارزة هي أن إندونيسيا تظهر أمام العالم باعتبارها أمة إسلامية. وفي نفس الوقت فإن الإسلام الإندونيسي ليس مجرد صورة مطابقة للإسلام في أماكن أخرى: سواءً أكان ذلك هو الإسلام في الهند، التي منها جاء الإسلام إلى إندونيسيا في البداية، أو الإسلام في أراضيه الأصلية التي كانت لمدة طويلة القطب الذي يهتم به المسلمين الإندونيسيون. ولقد وجد من ظن أنه ثمة نوع من الالتباس والغموض في هذه النقطة، وهؤلاء هم من غير المسلمين من دون شك. ولكن إذا كان في الأمر التباس أو غموض فإنه لا يمكن أن يكون ظاهرة تقتصر على الوضع في إندونيسيا. فهذا الغموض أو الالتباس يمكن تتبعه في أشكال متعددة وبصورة مستمرة، في أي مكان من العالم الإسلامي، وربما كان أوضح ظهوراً في الأجزاء النائية. لكنه موجود بصورة أساسية في كل مكان، حتى في مراكز الإسلام الأصلية. والمسألة بالنسبة للإسلام الإندونيسي توازي بصورة دقيقة، وتشبه إلى حد بعيد، الحوادث والظواهر الجارية في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي، بما فيها البلاد التي تعتبر قلب الإسلام.

س.أ. أو. فان نيووينهويجزه

C.A.O. Van Nieuwenhuijze

# الحواشي

(\*) قبليت موريتانيا والصومال عضوين في الجامعة العربية بعد كتابة هذا البحث، الأولى موريتانيا الإسلامية سنة 1973، والثانية سنة 1974.

(\*) يكرر الكتاب الغربيون دوماً هذه النغمة في كل مناسبة، والواقع المعروف أن تجارة الرقيق في أوج ازدهارها كانت من أعمال القرصنة الإسبان والبرتغاليين ثم الإنجليز والهولنديين في القارة الأفريقية كلها، منذ القرن السادس عشر حتى التاسع عشر، ولا يقدر عدد من استرقوا بأقل من مائة مليون هلك منهم بالمرض وعند النقل 70 بالمائة. أما الرق السابق لهذه الفترة فقد كان يدخل الأرقاء في الإسلام وعن طريق ذلك في المجتمعات الإسلامية، بمعنى أنه كان يذوب فيها باستمرار. وقد نجم عن ذلك أحياناً أن وصل إلى قمة الحكم باستمرار عناصر واسعة من الرقيق التركي، كابن طولون وطف يكن، والزنجي مثل كافور، والسلامي والقو QUI و منهم كان معظم سلاطين المماليك. ويمكن أن تضيف إلى هذا أن الإسلام كان روح المقاومة والنظام في المجتمعات الأفريقية خلال نضالها السياسي ضد الاستعمار منذ القرن الثامن عشر حتى الاستقلالات.

(\*) ويروي هذا الحديث: تاركوا الترك ما تركوكم، وقد يضاف إليه: فإنهم أصحاب بأس شديد. ومثل هذا الحديث والحديث القدسي الآخر المروي بعده ليست من الأحاديث الصحيحة، وهي تروي خاصة اعتباراً من العصر العباسي الثاني أيام سيطرة الجندي الترك على مصادر الخلافة العباسية، وإنما يوردها المؤلفون الآتراك أو في معرض مدح الترك. انظر الحديث الأول مثلاً لدى (تاريخ جهان كشاي للجوبي) ج 1 ص 1، ورسائل الجاحظ ج 1 ص 76 و 58 وكتاب البلدان لابن الفقيه ص 316 ومعجم البلدان لياقوت ج 5 ص 23 وانظر الحديث القدسي في كتاب ديوان لغة الترك للكشفي.

(\*) هي الآيات الكريمة في سورة الكهف، وقد جاء فيها أن ذا القرنين بنى من دون قوم بآجوج ومجوج سداً. (الآيات 92 حتى 97). وقد ورد ذكر القوم في سورة الأنبياء أيضاً الآية 96. وأما ذو القرنين فقد أظهرت الدراسات الحديثة أنه ليس بالإسكندر المقدوني.

(\*) لعلنا نشير هنا إلى أن القائد الفاتح الذي حقق أكبر النجاح على هذه الجبهة خلال 15 سنة من القتال، وتغلق حتى المناطق القرطية من موسكو هو مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين زمن ولايته في أرمينية ولو أنه يقي على القيادة في تلك الجبهة لكان من المحتمل لا تكون قضية فلسطين الحالية، فإن الخزر الذين ترکهم دون إسلام قد دخلوا بعده مباشرة في اليهودية وشكلوا يهود روسيا الذين انتشروا في شرق أوروبا. وقد هاجر قسم منهم إلى نيويورك في القرن الماضي وقسم إلى فلسطين (اليهود الأشكنازيم).

(\*) نجد في رسالة فضائل الآتراك (رسائل الجاحظ ج 1 ص 62) الجملة الأولى فقط ونجد باقي الصفات في مقاطع أخرى منها «ليس في الأرض قوم إلا والتساند في الحروب ضار لهم إلا الآتراك...» وإنما شأنهم إحكام أمرهم فالاختلاف يقل بينهم (ج 1 ص 55) وقد صاروا «لخلفاء وقادة وموئلاً وجنة حصينة...» (ج 1 ص 75) يقول الجاحظ هذا طبعاً أيام المتوكل وقبل مقتل هذا الخليفة على أيديهم وسقوط مقام الخلافة بتدخلاتهم وتسلطهم.

## الحدود القصوى للإسلام في أفريقيا وآسيا

(6\*) لا نرى ضرورة لمعاودة الإشارة إلى ما في هذا الحكم المطلق من المجازفة الواسعة والتحامل.  
(7\*) من المعروف أن سلاطين المالكى لم يكونوا سلالة أو أسرة، ولكنهم مماليك للسلاطين المالكى الذين سبقوهم في الحكم. وكان يتولى مملوك بارز من مماليك السلطان المتوفى برغم محاولات السلاطين إقرار نظام الوراثة لأبنائهم باستمرار.

(8\*) يمكن مراجعة ما كتبه المقدس البشارى فى كتابه : أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم، اعتباراً من صفحة 260 فما بعد.

(9\*) حدود العالم من المشرق إلى المغرب: مؤلف جغرافي بالفارسية. نشره مصوراً عن الأصل المستشرق بارتولد سنة 1930 وهو مجهول المؤلف. وقد كتب حوالي سنة 372هـ/1982م لامير جوزجان في شمال شرق أفغانستان. كشف عن مخطوطه في الأصل المستشرق طومانشكى سنة 1892 ومصادر المؤلف عربية. ويرى بارتولد أنه يعتمد على الجيهانى وعلى كتابات الأصطخري. وينقسم الكتاب إلى 61 فصلاً صغيراً في كتابة عملية مقتصبة.

(10\*) هناك جغرافيان يحملان نسبة المروزى: الأول هو أبو العباس جعفر بن أحمد المروزى المتوفى حوالي سنة 887 وهو أديب له مصنف في الجغرافيا. والآخر، وهو المقصود هنا: شرف الزمان طاهر المروزى العالم بالطبيعتيات والطبيب العربى المعروف، وقد عاش في أواخر عهد السلاجقة، وكان طبيباً في بلاطهم، وكتابه المقصود هنا لا يزال مخطوطاً باسم طبائع الحيوان ولكن القسم منه يتكلم عن الأجناس البشرية. وفيه روايات عن الشرق الأقصى (الصين) وعن الهند والتبت، وقد حفظ لنا روايات عديدة من الجيهانى. ويبدو أن الكتاب كتب ما بين أواخر القرن الخامس/الحادي عشر وأوائل السادس/الثاني عشر، فآخر تاريخ فيه يرجع إلى سنة .(514)

(11\*) هم الشعب الذين يعرفهم المؤرخون المسلمين باسم الأغز أو الغز والذين تزعّمهم السلاجقة وتدققوا بهم ضمن العالم الإسلامي والأتضليل في القرن الخامس للهجرة (11م) وسموا أحياناً بالتركمان. ومعنى توقوز - أو غز القبائل التسع، ولعلهم في الأصل تحالف قبائلي تركية قديمة.

(12\*) حكم هذا الإيلخان فيما بين سنتي 694-1291هـ/1295-1309م. وهو من أسرة هولاكو المشهور نفسه الذي أسس الأسرة الإيلخانية في إيران وقد حكمت ما بين سنة 746-645هـ/1256-1336م.

(13\*) ثمة في الواقع أن مرحلة واسعة ما بين العهد الأموي والمهد الإسماعيلي في هذا الإقليم من الهند، تمتد أكثر من مائة وخمسين سنة. وقد تبع فيها أولاً الحكم العباسى ثم ظهر فيه نوع من الولاية الوراثية الإسلامية (بني المهلب وبني برمك) ثم تحول بعد أن حكمه عمر بن عبد العزيز الهباري في أيام المتوكلى إلى إمارات عربية صغيرة متاخرة. وأول داعية إسماعيلي وصل الهند هو الهيثم شقيق ابن حوشب داعية الفاطميين في اليمين وكان ذلك حوالي سنة 270هـ.

(14\*) أهم ما جاء في التراث العربي عن الهند في هذه الفترة هو ما كتبه أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الذي عاش في السند أربعين سنة، وصنف كتاباً يعتبر مرجعاً في تاريخ الهند لعهده اسمه: تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة في العقل أو مرذولة. وقد توفي سنة 440هـ/1048 عن سبع وسبعين سنة.

(15\*) أسس هذه السلالة خواجة جهان وزير السلطان محمود التغلقى في بهار واود وقتوچ وبيرائج وحكمها من بعده أولاده حكماً ناجحاً وتركوا فيها آثاراً ما تزال موجودة. وقد حكمت الأسرة من سنة 796 حتى 905هـ/1394-1500 حتى دخلت في اتحاد مع سلاطين ملاوية.

(16\*) أسس هذه السلطنة حسن كانكو علاء الدين ظفر خان الأفغاني بعد أن تزعم الثورة ضد

- آخر بنى تغلق وخارج قواتهم من الدكن..
- (17\*) هذه الإمارات قامت بها أسر عديدة:
- العماد شاهيون (980-1484/1484-1490) في بار.
  - النظام شاهيون (1004-1490/1495-1595) في أحمد نكر.
  - البريد شاهيون (1018-1492/1492-1609) في بيدار.
  - العادل شاهيون (1097-895/1489-1668) في بيجابور.
  - القطب شاهيون (918-1097/1512-1687) في غلوكنده.
- وكان انقراضها جميعها تقريباً على يد أباطرة المغول.
- (18\*) وذلك بالطبع قبل الانفصال باكستان وبنغلاديش، وقد ظلت الهند تعمل بعد الاستقلال واستطاعت، مع أخطاء الحكم الباكستاني، أن تدعم حركة الانفصال في القسم الشرقي من الباكستان. حتى انتهت بالثورة ودعمتها الهند حربياً حتى أعلنت استقلالها وإقامة دولة بنغلاديش.
- (19\*) هي الجزيرة الوحيدة تقريباً بين الجزر الإندونيسية الثلاثة آلاف التي لا تزال تدين بالديانة الهندوسية. البوذية وتحفظ، مع جمالها الطبيعي الرائع، بتناول الفن والرقص والنحت والمعابد تلك الديانة.
- (20\*) هو زعيم مسلم من زعماء جاوا وأمراء بعض المقاطعات فيها. ثار على الاستعمار الهولندي وقاتله بجيشه ليطرده من إماراته. وانتصر عليه في معارك رهيبة متكررة. ولما هزم المستعمرون عسكرياً لجأوا إلى الخديعة فباعوا إلى الزعيم التاجر يفاوضونه في الجلاء عن إمارته. واطمأن الرجل وذهب للمفاوضات فألفوا القبض عليه والقوه في غيابة السجن حتى مات سنة 1855.
- يعتبر ديوبونغورو في تاريخ إندونيسيا طليعة المقاومة الإندونيسية للإمبريالية. والسجن الذي قضى فيه ما زال بناء كبيراً قائماً في بلدة سمرنخ ومختلفاته وبعض صوره موجودة في متحف هناك في منزل الحاكم يحتج إليه الناس ويقرأون له الفاتحة. وكانت الثورة الكبرى بعده هي ثورة تيكو عمر وزوجته تيدين، في أواخر القرن التاسع عشر. وقد قتل تيكو في المعركة فتابعت زوجته ثورته مدة ثمانية سنوات جنحت فيها النساء للثورة حتى استشهدت بدورها سنة 1904.
- (21\*) لعلنا نلاحظ ما لدى صاحب البحث من محاولات الدس على الإسلام في إندونيسيا: في العدد . وفي التأثير . وفي التطابق مع الدين الإسلامي . وذلك من خلال الظاهر العلمي ومن خلال الرغبة في التحليل بالدقة الشديدة . إنه يركز على الظواهر العابرة وعلى الأمور الخلافية وعلى الأفكار التحررية .. ويكشف . كما نلاحظ في تعليقه السابق . رغبته الكامنة في إبراز أي هوية دينية أخرى في تلك البلاد .

## ٤

# السياسة وال الحرب

لقد حكم المسلمون وخاضوا الحروب كما فعل المسيحيون وحرصوا، شأنهم في ذلك شأن المسيحيين، على أن يجعلوا<sup>(\*)</sup> لدينهم دوراً في كل النشاطين. ولكن هنالك فروقاً كبيرة في طبيعة هذا الدور وطريقته في كلتا الحالتين. فقد نادى مؤسس المسيحية أتباعه أن «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»<sup>(1)</sup>. وخلال ثلاثة قرون نمت المسيحية كدين للمضطهددين إلى أن أصبح قيصر نفسه مسيحياً، وبدأ سلسلة الإجراءات التي أصبحت الكنيسة بواسطتها مندمجة في الدولة، والدولة في الكنيسة. أما مؤسس الإسلام فقد جعل من نفسه قسطنطين<sup>(\*)</sup>. ففي حياته أصبح المسلمون جماعة سياسية ودينية كان الرسول سيدها المطلق يحكم أرضاً وشعباً، ويقضى بين الناس ويجمع الضرائب ويقود الجيوش ويسير الدبلوماسية ويخوض الحرب. ولم ت تعرض الأجيال الأولى من المسلمين إلى تجربة طويلة من الاضطهاد<sup>(2)</sup> ولم تمرن على مقاومة قوة غريبة ومعادية هي قوة الدولة، بل على العكس كانت دولتهم وقد تجلت لهم النعم الإلهية في هذه الدنيا ممثلة في النجاح والانتصار والإمبراطورية.

وإذن، فلم تنشأ أمام محمد (ص) وأصحابه مشكلة الاختيار بين الله وقيصر، أعني ذلك الفخ الذي لم يقع المسيح به وإنما وقع في حياته الكثيرة من المسيحيين. ففي الإسلام لا يوجد «قيصر» بل يوجد الله وحده، وكان محمد (ص) رسوله الذي يعلم ويحكم باسمه. فكانت السلطة نفسها، الصادرة عن المصدر نفسه، تدعم الرسول في كلتا المهمتين (مهتمي الدين والدولة). وكان الوحي ذاته يقدم محتوى المهمة الأولى وأساس الثانية. وعندما توفي محمد (ص) كانت مهمته الروحية والنبوية وهي نشر رسالة الله-قد تمت، وبقي عمله الديني، ومعه العمل السياسي. وكان قوام هذا العمل هو نشر شريعة الله بين البشر وذلك عن طريق توسيع عضوية وسلطة الجماعة التي تعترف بذلك القانون وتؤيده. وكان لابد من وكيل أو خلف للرسول لقيادة هذه الجماعة. وتجمع الكلمة العربية «ال الخليفة » بين المعنيين.

كان نظام «الخلافة» الإسلامي العظيم في البداية، أمراً مرتجلاً. فقد عجل موت الرسول (ص)، دون ترتيب أو تسمية من يخلفه، في حدوث أزمة في الجماعة المسلمة التي لم تزل في طور المهد. وكان هنالك خطر فادح من أن تتحلل الجماعة وتتقسم إلى أجزاءها المكونة لها-اقتختار القبائل رؤساء قبليين جدداً وتعود إلى العادات وتضيع كلمة الله وثنسى. ولكن هذا الخطر زال بفضل العمل السريع والحازم لبضعة من صحابة الرسول المقربين. فقد جرى اختيار وقبول زعيم جديد، واتسع نطاق جماعة محمد في ظل حكمه وحكم خلفائه عن طريق الفتح والدخول في الدين ليصبح ديناً عالمياً وإمبراطورية عالمية. ولابد أن المسلمين الأوائل قد اعتقادوا أن المسألة مسألة زمن- وليس زمناً طويلاً- حتى ينضم العالم كله والإنسانية جمعاء إلى تلك الجماعة.

والكلمة العربية المستعملة للدلالة على الجماعة هي الأمة، ولعلها مأخوذة من الكلمة العربية<sup>(3\*)</sup>، «عماء»، الأمة. وتستعمل هذه الكلمة باللغة العربية الفصحى للدلالة على الكيانين العرقي والديني، وتطلق حتى على جماعات من الناس تربط بينهما صفة أو خاصة مشتركة. وقد وردت هذه الكلمة كثيراً في القرآن حيث استعملت للدلالة على المسيحيين، المسيحيين الصالحين، واليهود والعرب وأصحاب الفضيلة وكذلك على أتباع الرسول<sup>(4\*)</sup>. وفي وثيقة<sup>(5\*)</sup> معاصرة حفظت في السيرة التقليدية لمحمد

(ص) نجد أن جماعة المدينة تسمى «أمة واحدة من دون الناس». كانت للأمة الإسلامية منذ البداية صفة مزدوجة. فقد كانت من جهة مجتمعها سياسياً-أعني مشيخة قبلية تطورت بسرعة لتصبح دولة ثم إمبراطورية. ومن جهة أخرى كانت جماعة دينية أسسها رسول وحكمها خليفته. ففي أصولها كانت تتبع النموذج السياسي المقبول الوحيد وهو نموذج القبيلة العربية أو التحالف القبلي. وقد تعرض هذا النمط منذ حياة محمد (ص) للتغييرات مهمة، من حيث المحتوى وممحور الاهتمام. وقد توسيع هذه التغييرات وتتسارعت كثيراً في ظل حكم الخلفاء. فقد كانت الخلافة نظام حكم حده الإسلام، وحل الدين مكان القرابة كأساس للهوية الجماعية والولاء، وكما حل محل العرف أو أقره وبوصفه قانون الجماعة. وبينما كان شيخ القبيلة يحتل منصب الرئاسة على أساس الموافقة الطوعية للقبيلة وهي موافقة يمكن إلغاؤها، فإن مودعاً (ص) جاء إلى الحكم على أساس من الامتياز الديني المطلق واستمد سلطته ليس من الطرف المحكوم بل من الله. ولم يكن الخلفاء يدعون أنهم ورثوا الوظائف والامتيازات الروحية للنبيوة. إلا أنهم كانوا الورثة الدينيين للرسول كرؤساء للأمة التي أنشأها وعليهم تقع مهمة إعلاء شريعة الله ونشرها بين البشر جميعاً. وهذه الشريعة ذاتها، كما صاغها كبار فقهاء الإسلام، تتطلب وتنظيم منصب الخلافة الضروري من أجل نشر الإسلام وخير المسلمين (انظر أيضاً أدناه حول الأمة، الفصل السابع (ب). القسم الثاني).

وقد أصبح من التجديدات الشائعة حديثاً التمييز بين «نظام الحكم» و«النظام الديني» في الإسلام. ولكن مهما كان مدى انطباق هذا التمييز على الإمبراطوريات الإسلامية اللاحقة- وحتى هذا كان موضع تساؤل- فإنه لم يكن على الإطلاق منطبقاً على صدر الإسلام. ففي عهد الخلفاء الراشدين نجد أن الحكومة هي المؤسسة الدينية ولا يوجد غيرها. لقد وجد الغزاة الجرمان في الغرب دولة وديننا «سابقين لهم»، هما الإمبراطورية الرومانية والكنيسة المسيحية، وكل منهما قد تطور في اتجاهات مختلفة بدءاً من أصول متباعدة، واحتفظ كل منها بمؤسساته وطبقاته الحاكمة وقوانينه. وقد اعترف الغزاة بكليهما وقبلوهما وعبروا عن أهدافهم و حاجاتهم أما العرب الفاتحون في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا فقد جاؤوا بدينهم

وأوجدوا نظام حكم خاصاً بهم لا فرق فيه بين الكنيسة والدولة لكونهما شيئاً واحداً، والرئيس المطلق لهذا النظام هو الخليفة. الواقع أنه لم يكن يوجد في المفهوم الإسلامي مقابل حقيقي مثل تلك الأضداد: ديني ودنيوي، روحي وزمني، كهنوتى وعلماني، حتى المقدس والمدنس، ولم يظهر مثل هذا التضاد إلا بعد وقت طويل جداً، حين استحدثت كلمات جديدة للتعبير عن مفاهيم جديدة، أما في العهد الأول للإسلام فلم تكن الثنائية التي تدل عليها تلك الكلمات معروفة، لذا لم يكن هنالك من كلمات للتعبير عنها. ولقد قيل إن الخليفة يجمع في آن واحد بين شخصيتي البابا والإمبراطور. على أن التشبيه مضلل. فلم تكن للخليفة وظائف بابوية أو حتى كهنوتية، ولم يكن يتلقى التعليم الرسمي لرجال الدين من العلماء. ولم يكن واجبه عرض الدين ولا تفسيره، بل كان واجبه هو دعمه وحمايته، وإيجاد الظروف التي من شأنها أن تمكن الناس من العيش حياة إسلامية صالحة في هذه الدنيا. وبذلك يعدون أنفسهم للحياة الآخرة. ولتحقيق ذلك يتوجب عليه أن يحافظ على القانون والنظام ضمن حدود الإسلام، وأن يدافع عن هذه الحدود ضد الهجمات الخارجية. وكان من واجبه-ما أمكنه ذلك-توسيع تلك الحدود، حتى يصل العالم كله، عندما يحين الوقت، إلى اعتناق الإسلام. وكان للخليفة ألقاب مختلفة. فهو إمام المسلمين<sup>(\*)</sup> باعتباره الرئيس الديني، ومن ثم فهو الذي يجب أن يؤمّهم في الصلاة وهذا هو اللقب الذي يفضله الفقهاء والقضاة حين يناقشون منصب الخلافة. وهو أمير المؤمنين باعتباره رئيس الدولة. وكان هذا اللقب هو المستعمل على صعيد المعاملات الرسمية، إذ إنه يدل على السلطة السياسية والعسكرية. كذلك كان لقب الخليفة يستعمل على الصعيد الرسمي، وهذا اللفظ، ومعه اللفظ المجرد المشتق، من الخليفة، وهو الخلافة، هو الأكثر تداولاً بين المؤذخين.

وفي البداية كان الخليفة يلقب بخليفة رسول الله. أصبح فيما بعد يُعرف بالصيغة الموجزة والقوية وهي «خليفة الله»<sup>(7)\*</sup>. ورغم معارضته الفقهاء فقد كان هذا اللقب شائعاً جداً وإن كان ذلك بصورة غير رسمية. ومن الأمور التي تسترعي النظر أنه بينما تتحدث السياسة الغربية عن «المدينة» و«التابع» و«الدولة» أو «الشعب» كمصدر للسلطة فإن الإسلام التقليدي يعتبر الله هو المصدر النهائي للسلطة. فالجماعات أمّة الله، وممتلكاتها مال

الله، وكذلك الحال بالنسبة للجيش والفنانين الحربيين. وأما أعداؤها فهم بالطبع، «أعداء الله»<sup>(1)</sup>.

إن مؤسسة مركبة كالخلافة كان لا مفر لها من أن تناول اهتماماً كبيراً من العلماء والمفكرين المسلمين. ففي الإسلام، كما في غيره، كان ثمة أناس يهتمون بمشاهدة طبيعة السلطة السياسية وتعريفها وتنظيم ممارستها. وهذه المهامات كان يتولاها في الغرب اللاهوتيون وال فلاسفة والسياسيون والمحامون الدستوريون وعلماء الاجتماع، كل بطريقته الخاصة. أما في العالم الإسلامي فهناك حاجة إلى تصنيف آخر. فقد كانت أهم فئة من الكتاب المسلمين الذين اهتموا بمسألة الدولة، هي فئة الفقهاء السنّيين. وبالنظر إلى طبيعة الفقه والشرع الإسلامي، فقد كانت طريقة تناولهم للموضوع فقهية وشرعية في الوقت نفسه. وكانت نقطة انطلاقهم رعاية الله لليسان وتدخله في الأمور الإنسانية. وبالرغم من أن الإنسان حيوان سياسي، فهو بطبيعته يميل إلى الحرب والتدمر، وهو لا يستطيع بنفسه الوصول إلى معرفة الخير أو تحقيق وجود اجتماعي منظم. وهذه التناقض يعالجها الوحي والشرع الإلهي. فمن أجل دعم الشرع وتطبيقه لابد من حاكم أعلى، يكون منصبه إذن جزءاً من التدبير الإلهي للبشرية. هذا الحاكم هو الخليفة، أو إذا أردنا أن نستعمل الكلمة المفضلة في الكتابات الشرعية والفقهية، الإمام. وتعيين هذا الحاكم، والطاعة الواجبة له بعد تعينه، واجب على الجماعة الإسلامية فهو واجب ديني يعد عدم القيام به إثما وجريمة. وبما أنه لا يوجد إلا الله واحد وقانون إلهي واحد، يجب أن يكون هنالك حاكم أعلى واحد على الأرض، ليتمثل الله ويطبق القانون.

وقد اختلفت المدارس حول من يجب أن يكون الخليفة وحول كيفية اختياره. فهناك اتفاق عام على أن الخليفة يجب أن يكون راشداً ذكراً حراً سليم العقل والجسم والخلق، حكيمًا شجاعاً، وأن تكون لديه معرفة كافية بشريعة الله. وقد اتفق السنّيون والشيعة على أنه يجب أن يكون من نسب الرسول<sup>(8\*)</sup>، لكنهم اختلفوا في تحديد هذا الشرط. فبالنسبة للسنّيين يكفي أن يكون من قريش، قبيلة الرسول، وبالنسبة للشيعة فقد ضيق المجال وحصر في آل الرسول ثم في أسرته، وأخيراً في ذريته المباشرة عن طريق ابنته فاطمة<sup>(9\*)</sup>.

وقد نشأ خلافاً أهم حول طريقة الاختيار. فقد أخذ الشيعة بالبدأ القائل بأن الإمام يشغل المنصب بأمر إلهي. لذلك لا يمكن أن يوجد إلا إمام واحد في العالم، وكذلك لا يمكن أن يوجد إلا مرشح واحد يحق له أن يصبح خليفة، ويعرفه سلفه في العادة. أما السنة فقد أخذوا بمبدأ الانتخاب على الطريقة المتبعة في اختيار القبيلة العربية لرئيسها الجديد. فائي مرشح تتوافر فيه الشروط الالزمة للترشيح يمكن أن ينتخب. وبالطبع لم يكن الناخبون هم جميع المسلمين، بل أولئك الذين يستطيعون بالنظر لمركزهم وصفاتهم أن يقوموا بهذه المهمة أي كبار الجماعة وأعيانها. ولم يحدد أبداً تركيب جمهور الناخبين ولا أعدادهم بصورة محددة ثابتة، ولا إجراءات الانتخاب. فكان بعض الفقهاء يتطلب موافقة جميع الناخبين المؤهلين، ولكن دون تحديد مؤهلاتهم. واكتفى آخرون بنصاب مؤلف من خمسة أو ثلاثة أو اثنين أو حتى ناخب واحد. وقد يكون هذا الناخب هو الخليفة الحاكم الذي يستطيع بذلك أن يسمى خليفة له. وهكذا فإن الناخب أو الناخبين، بالنيابة عن الأمة، يعرضون الخلافة على المرشح، وفقاً لنصوص القانون، ويعتبر قبول المرشح للمنصب عقداً قانونياً ملزماً. ويعطي العقد طابعاً رسمياً عن طريق البيعة التي يرمز إليها بالمصافحة. ويلزم الخليفة بدعم الشرع والحفاظ على الأمة، وينبغي على الرعاعي أن يطليعوا الخليفة وأن يساعدوه في هذين الواجبين. ويصبح العقد ملغاً أو موقوفاً إذا أصبح الخليفة عاجزاً جسدياً أو أخلاقياً عن القيام بواجباته، أو إذا حاول فرض ما يتعارض مع الدين وشريعة الإسلام. وهذه النقطة يعبر عنها في حديثين معروفين ينسبان للرسول: «لا طاعة في معصية» «ولا طاعة لمحلوق في معصية الخالق».

هكذا كانت المسألة من الناحية النظرية. أما التطبيق فقد كان مختلفاً إلى حد مؤسف. فقد جاء الخلفاء الأربع الأول، الذين يبجلهم التراث الإسلامي بإطلاق اسم «الراشدين» عليهم، من الصفة الإسلامية على أساس غير وراثي وفق طرق يمكن أن توصف بأنها انتخابية بمعنى الشرعي السنوي، لكن ثلاثة من الأربع قتلوا، والأخيران منهم قتلا في خلال حرب أهلية. وبعد ذلك أصبحت الخلافة عملياً وراثية في أسرتين متتاليتين، أسرة الأمويين ثم أسرة العباسيين، اللتين كان نظام الحكومة وأسلوبه في

عدهما أقرب إلى الإمبراطوريات المطلقة للعصور القديمة أكثر منه لنظام الجماعة الأبوى في المدينة. وهكذا ظل واجب الطاعة مفروضا على الرعايا، بل إنه ازداد صرامة في الواقع. أما التزام الخليفة بأن تتوافق فيه الشروط الالزامية لشغل المنصب وبأن ينفذ واجباته الملقاة عليه فقد أفرغ من معظم محتواه.

هذا التباين بين النظرية والتطبيق، أعني بين منطلقات الشرع النبيلة وحقائق الحكم القاسية، جعل بعض العلماء يعتبرون كل النظام السياسي والدستوري لفقهاء المشرعين المسلمين التقليديين تركيباً مجرداً ومصطنعاً، لا علاقة له بالواقع، شأنه في ذلك شأن الحريات المدنية المكرسة في دساتير الدكتاتوريات الحديثة. غير أن هذه المقارنة مبالغ بها وغير عادلة. ذلك لأن كبار فقهاء الإسلام في العصور الوسطى لم يكونوا أغبياء ولا فاسدين -أعني لم يكونوا جاهلين بالواقع ولا محرضين على الدفاع عنه- بل كانوا، على العكس، مدفوعين بوازع ديني عميق ناجم بالضبط عن إدراهم للفجوة التي تفصل بين المثل العليا للإسلام وممارسات الدول الإسلامية. فمشكلة الفقهاء الذين كتبوا في مسألة الحكم في الإسلام، كانت أعمق من المشكلة الناجمة عن سلوك حاكم فرد أو آخر، إذ كانت تتعلق بالاتجاه الذي نحاه المجتمع الإسلامي ككل منذ أيام الرسول، وهو اتجاه قاد هذا المجتمع بعيداً جداً عن الأفكار الأخلاقية والسياسية للإسلام كما قدمها النبي. على أن الطعن في صلاحية نظام الحكم الذي عاش المسلمون في ظله كان يعني الطعن في ولاء الأمة الإسلامية لدينها، وهو ما لا يقبله العلماء السنيون الذين كان تعريفهم للولاء الديني مبنياً على السوابق القائمة لدى الجماعة وعلى ممارساتها. لذلك فقد كان الفقيه مضطراً، إلى حد ما، إلى تبرير النظام القائم، من أجل الدفاع عن المذهب والنظام السنين ضد الاتهام الموجه إليهما والسائلين بأنهما قد ضلا، وقدا المسلمين إلى حالة المعصية.

ولكن إذا كان العلماء السنيون غير قادرين على تغيير حقائق السياسة، فإنهم كانوا غير قادرين أيضاً على تغيير أساس فكرهم السياسي. فأصول الدولة وعملها بالنسبة إليهم ليست من المواضيع التي تقع ضمن إطار التأمل الفلسفى ولا الخيال المثالى، ولا حتى الملاحظة العملية -رغم أن

جميع هذه النشاطات كان لها رجالها في العالم الإسلامي. فهذه الأمور بالنسبة للعلماء جزء من الشريعة، أي من شرع الله الإسلامي المقدس الذي لا يمكن للإنسان على الأرض أن يلغيه أو يعدله.

على أن (هذا الشرع) يمكن تفسيره، وبهذه الطريقة استطاع الفقهاء أن يحققوا نوعاً من التوفيق بين الأمور النظرية والعملية. ففي الدولة الإسلامية التقليدية ظل رجال الدين يتلقون مع الحكام في أرض مشتركة للحوار. في بينما كانوا من جهة يستخدمون ما كان يمكن أن يكون لهم من نفوذ لتقريب أعمال الحكام من المثل العليا للإسلام فإنهم من جهة أخرى كانوا يحاولون، من خلال المهارة في التفسير، أن يدخلوا الممارسات القائمة، بعد تحويتها بالشكل المناسب، ضمن شروحهم لشرع الله<sup>(10\*)</sup>. فالخلافة شورية، لكن الخليفة يمكن أن يسميه سلفه. والخليفة هو السيد المطلق الوحد لإسلام كل، لكن الوزراء أو الولاة يجوز لهم أن يحصلوا على المنصب ويشغلوه عن طريق «الاستيلاء»، وتستطيع «جماعة من المتمردين» أن تمارس سلطة شرعية كحكام ومحاربين. وبهذه الطريقة تمكّن الفقهاء الشريعيون من مواجهة الحقائق الصعبة، وهي أن الخلافة قد أصبحت ملكية وراثية، وأن الخليفة في كثير من الأحيان مجرد ألعوبة، وأن وحدة الإسلام قد حل مكانها عدد من الدول المنفصلة، لكل منها سيادته، وتدخل أحياناً في صراع بعضها مع بعض. وقد انتهى الأمر بهذه الدول المنفصلة إلى أن طفت على الخلافة ذاتها. وقدم الفقهاء الشريعيون الواحد بعد الآخر، تنازلات، أخرى إزاء الواقع المتدهور، إلى أن وصل الأمر إلى التخلّي ضمّانياً عن كل النظام المتعلق بالنظرية الدستورية الفقهية، واستحدثت وجهة نظر جديدة تقوم على المبدأ القائل بأن أي سلطة فعالة، بغض النظر عن الطريقة التي وصلت بها إلى الحكم والكيفية التي تمارس بها (الولاية)، هي أفضل من العنف الفردي الذي لا يقيده رادع. وأصبح القول بأن «الظلم خير من الفوضى» شعاراً شائعاً بين الفقهاء، وكذلك القول بأن من «يُسُدَّ سلطته وجبت طاعته». وكانت الشروط الوحيدة لذلك هي امتلاك القوة العسكرية الفعالة واحترام الإسلام، بمعنى الواسع جداً للكلمة. وعندما وصلت الأمور إلى هذا الحد كان إسهام رجال الدين في الفكر السياسي لا يتجاوز التقويم والنصح التقليديين. أما التفسير الأكثر طرافـة فقد جاء على أيدي الفلسفـة

والمؤرخين والأدباء ورجال الأعمال.

لقد كان لدى هؤلاء الآخرين الشيء الكثير مما ينبغي أن يلاحظ ويناقش، إذ إن تغيرات كبيرة كانت قد حصلت في نظام الحكم الإسلامي. فالخلافة المبنية على الشورى لم تدم أكثر من ثلاثين سنة. منذ وفاة محمد (ص) وتولى أبي بكر (ر) الخلافة عام 632 حتى مقتل علي (ر) والاعتراف بمعاوية عام 661م. فمن أجل حل مشكلة الخلافة الصعبة، ولضمان استمرارية الحكم، سمي معاوية ابنه يزيد خليفة-معيناً (ولياً للعهد)-وأقنع الزعماء العرب بأن يقبلوا هذا التعيين. وبهذه الطريقة بدأت العملية التي أصبحت الخلافة بموجبها وراثية ضمن أسرة واحدة من الوجهة الواقعية، وإن لم تكن قد أصبحت أبداً وراثية من الناحية النظرية. فقد ظل مبدأ الشورى قوياً إلى الحد الكافي لمنع ظهور أي حكم معترض به للتوارث العائلي. وبخلاف ذلك فقد استمر، في عهد العباسيين كما في عهد الأمويين، ذلك العرف الذي يقوم الخليفة الحاكم بموجبه بتسمية أحد أبنائه أو أقربائه خليفة له، ويحصل على وعد بالبيعة له. وكثيراً ما كان الخليفة يسمى وريثين أو أكثر ليحكموا، الواحد بعد الآخر. وهذه المحاولات لتنظيم المستقبل نادراً ما كانت تنجح، وكانت في بعض الأحيان تؤدي إلى الكوارث. ففي الأزمان المتأخرة، حين كان الخليفة يقع تحت سيطرة وزرائه وقواده، كان هؤلاء هم الذين يعينون الخلفاء ويبذلونهم، وفقاً لأغراضهم ومنافساتهم. على أن هذه التغيرات في طبيعة الخلافة وفي نظام الحكم الإسلامي قد لفتت الأنظار، وكانت تلقى مقاومة. فقد واجه الأمويون، رغم أن المسلمين بصورة عامة قد قبلوهم، معارضة من مصدرين مهمين، اعترض كلاهما على حقهم بالخلافة. فمن جهة كان هناك الخوارج الذين رفضوا المبدئين الملكي والوراثي، وكانوا يرون أن رئيس الأمة يجب أن يختار اختياراً حرراً من المسلمين، وأن يبقى رئيساً ما داموا راغبين في ذلك. ويجب ألا تكون هناك أي قيود تتعلق بالنسبة أو المركز بالنسبة لمن يرشح لهذا المنصب سوى الجدار. وجواباً على المبدأ السنوي القائل بأن الخليفة يجب أن يكون حرراً عربياً قرشياً، رد الخوارج بأن أي رجل بغض النظر عن مركته أو أصله يمكن أن يكون خليفة إذا ما حظي بموافقة المؤمنين واحتفظ بهذه الموافقة. وعلى الطرف المضاد كان هناك الشيعة الذين كانوا موافقين على وجوب

كون الخليفة حرا عربيا قرشيا، لكنهم أصرروا على أنه يجب أن يكون من آل الرسول. وهذا التحديد الضيق استبعد الأمويين لكنه شمل العباسين الذين نجحوا آخر الأمر في انتزاع الخلافة منهم. وبعد ذلك حدثت المقاومة الشيعية للحكم العباسي مطالب الشيعة بصورة أضيق، وقصرتها في الواقع على الذرية المباشرة للرسول من ابنته فاطمة وابن عمها وصهره علي<sup>(11)\*</sup>. ورغم حركات المعارضة تلك وغيرها فقد بقي مبدأ الوحدة-أي خلافة واحدة تشمل كل الإسلام-سلیماً مدة طويلة. ففي عهد الخلفاء الراشدين والأمويين كان الخليفة في الواقع هو السيد المطلق الوحيد في جميع البلاد التي فتحها المسلمون، وكان هو الذي يعين الولاة والقواد ويعزلهم. وأول خرق دائم لوحدة الخلافة وقع في عام 138هـ/756 حين أصبح أمير أموي، كان قد هرب من النكبة التي لحقت بأسرته في المشرق حاكماً لإسبانيا الإسلامية تحدياً للعباسيين، وصد هجوماً قاموا به القوات العباسية، وأقام ما أصبح فيما بعد إمارة مستقلة، خارج إمبراطورية الخلافة المشرقة.

واستمرت عملية التجزئة السياسية تتواتى بسرعة. فقد بدأت في الأطراف، وهذا أمر طبيعي، وسرعان ما انتشرت نحو المركز. فيبعد إسبانيا وقعت المغرب وتونس تحت حكم أسر مستقلة (ما بين أواخر القرن الثامن وأوائل التاسع). وظهرت دويلات أخرى في شرقي إيران (من أوائل القرن التاسع حتى أوائل العاشر). وأخيراً فقدت الحكومة الإمبراطورية مصر وسوريا والجزيرة العربية وحتى أجزاء من العراق في منتصف القرن العاشر<sup>(12)\*\*</sup>، ولم يبق لها (أي للخلافة العباسية) تحت سيطرتها الفعالة سوى العاصمة (بغداد) والمنطقة المحيطة بها. ومع الوقت لم يعد الخلفاء يحكمون حتى هذه (الرقعة الصغيرة)، بل أصبحوا ألعوبة بأيدي قوادهم العسكريين.

هذه الأسر الحاكمة المستقلة كانت ذات أصول متباعدة. فبعضها وهي عادة الأصغر والأضعف فيها-كانت من أصل محلٍ. وفي هذه الحالة كان يؤسسها أحياناً أعضاء الطبقات العليا من مالكي الأرض. وفي أحياناً أكثر رؤساء القبائل، بل كان يؤسسها من آن لآخر قطاع الطرق وغيرهم من الخارجيين على القانون. أما في الأعم الأغلب فقد كان مؤسسو الأسر الحاكمة من الضباط والجنود المرتزقة الذين كانوا يعينون في منصب الولاية

لمنطقة ما، وكانوا مع الوقت ينجحون في جعل ولايتهم مستقلة في بادئ الأمر ثم وراثية. ففي إيران كان هؤلاء الولاة على الأغلب من أصل إيراني، وكان حكمهم الذي يعتمد على الولاء المحلي يقتربن بإحياء التراث الإيراني السياسي والاجتماعي والثقافي. وفي أماكن أخرى كان الحكام غرباء، من العرب في بادئ الأمر، ثم من الأتراك. وكانت سلطتهم، حتى عندما تكون خيرة، تقوم على الجندي الأجانب بدلاً من أي دعم محلي حقيقي، ولم تكن مصحوبة بأي إحياء مماثل (للتراث المحلي والتقليدي).

أما الأمراء الأمويون في إسبانيا فقد أقاموا دولتهم متهدّين الخلافة (العباسية) وبقوا خارجها. وفي أماكن أخرى كان الأمراء الحاكمون في الإمبراطورية يكتفون بحقيقة الاستقلال ولم يصروا على النواحي الشكلية. وفي معظم الأحيان كانوا راغبين، بل متلهفين، على الاعتراف بالسيادة الاسمية للخليفة كرئيس للإسلام كله، وعلى أن يحصلوا منه على وثيقة تعيين مقابل ذلك. ومع الوقت أصبح الخليفة نوعاً من السلطة التي تمنّح الصبغة الشرعية الرسمية لإمارات أقيمت بوسائل هي أبعد ما تكون عن الشرعية الرسمية كالعصيان والاغتصاب وال الحرب. وكان المحتوى الحقيقي لسيادة الخليفة على هؤلاء الحكام يختلف باختلاف العوامل الشخصية والسياسية، ولكنه كان في العادة محدوداً.

وكثيراً ما كانت تؤسس ولادة مستقلة متهدّة السلطة المركزية بصورة مباشرة. وحين كان حكم من هذا النوع يدوم كان حكامه يسعون إلى التوصل بطريقة من الطرق إلى نوع من التسوية مع الخليفة ومعاونيه. على أنه كان لهذه القاعدة شذوذ. فبعض المتمردين الذين كانوا يتأثرون بأفكار الشيعة أو الخارج لم يكونوا يكتفون برفض سلطة الخليفة في منطقتهم، بل كانوا يطعنون في حقه في الخلافة نفسها. وبالنسبة لهؤلاء لم تكن تنشأ مسألة الاعتراف الرسمي المتبادل على الإطلاق، وإن لم يخل الأمر من قدر من التعايش والتسامح الضمني المتبادل. ومثل هذا الحكم المتمرد كان يقوم وببقى فيما عدا حالة كبيرة واحدة فقط-في المناطق النائية التي يصعب الوصول إليها، ولم يكن ليشكل أي تهديد للوحدة السياسية الاسمية وللوحدة الاجتماعية الحقيقة للعالم الإسلامي في ظل الخلافة السنوية.

وتتمثل هذه الحالة الواحدة الشاذة عن القاعدة في الأسرة الحاكمة

الفاطمية التي كان توليها للحكم في تونس عام 909/297 انتصاراً للحركة الثورية الكبيرة الثانية في الإسلام في العصور الوسطى، وذلك بعد الثورة الأولى التي أتت بالعباسيين إلى الحكم قبل ذلك بقرن ونصف القرن. وكان الفاطميون يختلفون نوعاً ما عن القواد المحليين والجنود المتمردين والولاة الطموحين الذين كانوا يؤسسون الأسر الحاكمة في المشرق والمغرب. فقد كانوا رؤساء فرقة دينية رئيسية في الإسلام هي فرقة الشيعة الإمامية. ومن هذا المنطلق فقد رفضوا الإذعان للسلطة الاسمية للعباسيين والذين نعمتهم الفاطميون بالمنصبين. فهم -كما قالوا- الأئمة بالوراثة واحتياط الله، وهم وحدهم أصحاب الحب الشرعي في الخلافة العالمية<sup>(13\*)</sup>. وكانوا يهدّون، عن طريق الفتح والدعوة إلى الإسلام، إلى كسب الإسلام كله لقضيتهم، وإلى أن يطحيوا بالعباسيين مثلاً أطاح العباسيون بالأمويين. ولقد كادوا أن ينجحوا تماماً في تحقيق هذا الهدف. وبعد أن حكموا في شمال أفريقيا لمدة نصف قرن اتجهوا نحو الشرق، وفي عام 358هـ/969م احتلوا مصر حيث بنوا عاصمة جديدة هي مدينة القاهرة. ومن مصر وسعوا سيطرتهم لتشمل فلسطين وسوريا وغربي الجزيرة العربية وجنوبيها، بل شملت لفترة قصيرة بين سنتي 1057 و 1059، الموصل وبغداد نفسها. وكان هذا هو الأوج الذي وصلت إليه إمبراطوريتهم التي ما لبثت أن تضاءلت وأخذت في الانحطاط، إلى أن قضي على الخلافة الفاطمية عام 567هـ/1171م وأعيدت مصر على يد صلاح الدين إلى السلطة العباسية والمذهب السنّي.

ولابد أن مستقبل الإسلام السنّي وكذلك الخلافة العباسية قد بدا خلال القرنين العاشر والحادي عشر في وضع مضطرب غير مستقر على الإطلاق. فقد كانت الخلافة الفاطمية المنافسة تحكم نصف العالم الإسلامي، وكانت تشكل تهديداً رئيسياً، دينياً وسياسياً، للنصف الباقي. وحتى في المناطق العباسية كان التشيع في حالة ازدهار ويزداد نفوذه في عالم الأفكار وفي مراكز السلطة. وكان الخلفاء أنفسهم لفترة من الوقت تحت سيطرة أسرة من رجال البلاد الشيعيين الفرس<sup>(14\*)</sup>. وفي أقصى الغرب حاول أمير قرطبة الأموي عندما رأى نفسه يواجه وضعاً لم يسبق له مثيل وهو وجود خليفتين -واحد منشق في تونس وآخر تقليدي بعيد عن

الأول في بغداد-أن يحمي نفسه من التهديد الفاطمي بإعلان خلافته عام 929، بعد ذلك أصبح هنالك ثلاثة خلفاء للإسلام لفترة من الوقت. وقد هبط العدد إلى اثنين عام 1031 بعد انهيار خلافة قرطبة، ثم إلى واحد هو الخليفة العباسي في بغداد، بعد أن دالت دولة الفاطميين عام 1171. وعاد بذلك مبدأ الوحدة من جديد.

هذه العودة كانت ترجع إلى عدة عوامل. كان أحدها الانحطاط الداخلي وانقسام الدولة والمذهب الفاطميين. وكان العامل الثاني ظهور نظام سياسي وعسكري جديد في المشرق، تحت حماية السلاطين الأتراك (السلاجقة). هذه الفترة تمثل نقطة الأوج لشكل جديد من أشكال السيادة في الإسلام.

ففي أثناء القرن التاسع أصبح حكم الأمراء-وهم ولاة على الأقاليم نظرياً وحكام ينتهيون إلى أسر مستقلة عملياً-أصبحوا جزءاً مقبولاً في نمط الحكم الإسلامي. وقد اكتسب هذا النظام صفة الشرعية من جراء عرف أصبح متبعاً عندئذ، يقوم بمقتضاه الحاكم بإظهار الخضوع الرمزي للخليفة، الذي كان يعطيه وثيقة الولاية-أي رخصة للحكم في الواقع. وأخذ أجر مثل هذه الرخصة يزداد انخفاضاً بالتدريج. ومع الزمن لم يعد الخليفة يمارس أي نوع من السلطة حتى في عاصمته، إذ انتقلت السلطة السياسية الحقيقية إلى أيدي سلسلة من القواد العسكريين (الأتراك)، وفي عام 935 نظم الوضع حين اتخذ أمير العاصمة<sup>(15\*)</sup> لنفسه لقب «أمير الأمراء»، للدلالة على مركزه الأول بين بقية أمراء الإمبراطورية. وفي عام 946 أطلق البوهيميون الفرس<sup>(16\*)</sup> على أنفسهم هذا اللقب بعد أن أصبحوا أسياد بغداد والعراق الجدد. وأصبح هذا اللقب في أيديهم عنواناً للسيادة على الإمبراطورية كلها، متميزاً عن لقب الخلافة، وأعلى منه في معظم النواحي العملية. ومن الجدير باللحظة أن البوهيميين أحيوا أيضاً اللقب الفارسي القديم «شاهنشاه» (ملك الملوك) واستعملوه بالإضافة إلى مقابله بالعربية «ملك الملوك». فإذا كان حكام الأقاليم ملوكاً فإن حاكم العاصمة هو ملك الملوك. فمن الأقاليم حتى المركز كان هنالك نظام جديد للسلطة الحاكمة في طور الظهور، مقتربن بسلطة الخليفة، ولكن له الأولوية في الأمور السياسية والعسكرية. وقد اكتملت هذه العملية في منتصف القرن الحادي عشر، مع تأسيس حكم الأتراك السلاجقة الذي شمل معظم جنوب غربي آسيا

وأقامتهم لنظام السلطة.

وكلمة «سلطان» في اللغة العربية اسم مجرد يفيد معنى السلطة أو الحكم، وكانت هذه الكلمة تستعمل منذ القديم لتفيد معنى الحكومة. ففي مجتمع تكون فيه الدولة والحاكم كلمتين متراوحتين إلى حد ما، نجد أن هذه الكلمة أصبحت تطلق على من يمسك بالسلطة السياسية بالإضافة إلى وظيفة هذه السلطة. واستعملت أيضاً بصورة غير رسمية للدلالة على الوزراء والولاة وغيرهم من الحكام، وحتى في بعض الأحيان، للدلالة على الخلفاء أنفسهم، من قاطميين وعباسيين. ولم يجيء القرن العاشر حتى كانت تطلق بصورة عامة على الحكام المستقلين لتمييزهم عن الحكام الذين كانوا لا يزالون تعينهم وتعزلهم سلطة عليا. على أن استعمال هذه الكلمة ظل غير رسمي. وفي حين أنها ترد كثيراً من المصادر الأدبية، كالرسائل مثلاً، وفي قصائد المديح، فإنها لم ترد حتى ذلك الحين في الاستعمال الرسمي للنقود والنقوش، وإنما أصبحت رسمية لأول مرة في القرن الحادى عشر حين استعملها السلجوقة لقباً للزعيم الحاكم<sup>(17\*)</sup>. وفي البروتوكول السلوجوقي اكتسبت كلمة «سلطان» معنى جديداً يتضمن ادعاء بحق جديد لا يقل عن السيادة السياسية العليا على الإسلام كله، ويوازي ويساوي على الأقل الأولوية الدينية لل الخليفة.

وكان وضع الخلفاء بصورة عامة أفضل في عهد السلاطين «السلاجقة الكبار»<sup>(18\*)</sup> منه في عهد أمير البوهيمي الشيعي. فقد كان السلجوقة سنيين مخلصين مدفوعين بشعور من يحمل رسالة دينية ورسالة حكم إمبراطورية. فلم يكونوا، مثل البوهيميين، يعزلون الخلفاء كيما اتفق، بل على العكس كانوا يعاملونهم ومنصبهم باحترام. لكنهم كانوا لا يقلون عنهم صرامة فيما يتعلق باحتفاظهم بالسلطة الحقيقة لأنفسهم، وكانوا أكثر صراحة بكثير في تأكيدهم على حقهم بذلك. وتظهر وجهة النظر السلجوقيبة معبراً عنها بوضوح في رسالة تعود إلى عام 528 هـ / 1133 موجهة من السلطان سنجر إلى وزير الخليفة: «لقد حصلنا من رب العالمين... على ملك العالم، ونلتنا ذلك بالحق والوراثة، ومن والد أمير المؤمنين وجده... إن لدينا على ذلك عهداً وميثاقاً»<sup>(2)</sup>.

بعبارة أخرى فإن السيادة في أسرة السلجوقة يمنحها الله لهم ويصادق

عليها الخليفة كسلطة دينية. والسلطنة كالخلافة فريدة وشاملة. وكما لا يوجد إلا خليفة واحد، كرئيس ديني للجماعة الإسلامية، كذلك لا يمكن أن يكون هنالك إلا سلطان واحد مسؤول عن النظام والأمن والحكومة في الإمبراطورية الإسلامية. هذا التقسيم للسلطة بين الخلافة والسلطنة أصبح متوطداً لدرجة أنه عندما حاول أحد الخلفاء، في فترة ضعف السلاطقة، أن يمارس سلطة سياسية مستقلة، فإن السلطان والمحظى باسمه احتج على ما اعتبره خرقاً للامتيازات السلطانية. فالخليفة، في رأيهما، يجب أن يشغل نفسه بواجباته كإمام يصلّي بالناس، وذلك أفضل وأشرف المهام ويشكل حماية لحكام العالم. عليه أن يترك مسألة الحكم إلى السلاطين الذين أوكلت لهم هذه المهمة<sup>(3)</sup>.

ولم يغب ظهور هذه السيادة المزدوجة عن أذهان الذين كتبوا في أمور السياسة والدولة بالطبع فإن الشعور بالتغيير يظهر أوضاع ما يكون في كتابات أولئك الذين كانت معرفتهم بالسياسة عملية، وبيروقراطية بصورة رئيسية. على أن هذا الوعي يمكن أن يلاحظ في أعمال علماء الكلام وحتى في أعمال الفقهاء. بالنسبة للمفكرين المسلمين لم يكن التقسيم الأساسي هو ذلك التقسيم الغربي المألوف بين الأمور الدينية والعلمانية، إذ إن السلطنة أيضاً كانت تعتبر مؤسسة دينية تقوم على الشريعة المقدسة وتحافظ عليها، كما أصبحت العلاقات بين الحكومة ورجال الدين المختصين أوثق بكثير في عهد السلاطين السلاجوقيين وخلفائهم مما كانت عليه في ظل حكم الخلفاء. ولكن التمييز الحقيقي (بين السلطنة والخلافة) كما جاء في الكتابات الإسلامية، وخصوصاً الفارسية، هو بين نوعين من السلطة، أحدهما نبوية والثانية ملوكية. وهكذا قال كاتب فارسي من كتاب القرن الحادى عشر: «اعلم أن الله سبحانه قد أعطى سلطنة لأنبياء وأخرين للملوك، وأنه فرض على أهل الأرض أن يمتثلوا للسلطتين وأن يعترفوا بالطريق القويم الذي وضعه الله»<sup>(4)</sup>. قال الله يختار الرسول ويبيعه لينشر شرع الله ويفقمه. والحكومة التي يقيمهها هي حكومة إلهية. أما الحكومة البشرية<sup>(19\*)</sup> فيجب أن يحكمها ملك يحصل على سلطنته ويحافظ عليها بالوسائل السياسية والعسكرية. وامتلاكه لهذه السلطة يمنحه الحق في إصدار الأوامر ومعاقبة المسيئين، بصورة مستقلة عن شرع الله، وإن تكن

غير متعارضة معه. فإذا كان يعرف شرع الله ويطبقها بالعدل، فإن الله بيارك سلطته، وعندما تتحقق عليه وعلى أتباعه «النعمتان»، نعمتا الدنيا والآخرة. ولا حاجة لرسول في كل عصر، ولم يأت أي رسول بعد محمد (ص)، ولكن يجب أن يكون هنالك ملك بصورة دائمة لأنه من دون ملك تحل الفوضى مكان النظام. الواقع أن هذا العصر كان يفهم جيدا العلاقة بين التمسك بتعاليم الدين والاستقرار السياسي، وكثيرا ما كان يعبر عنها. وهي تتلخص في عبارة كثيرة ما كان المؤلفون المسلمين يستشهدون بها، إما بوصفها من أمثلة الحكمة الفارسية القديمة، وإما بوصفها حديثا نبويا، وهي: «الإسلام (أو الدين) والحكم أخوان توأمان لا حياة لأحدهما من دون الآخر. فالإسلام هو الأساس والحكم هو الحارس. والشيء الذي لا أساس له ينهار، والشيء الذي لا حارس له يهلك»<sup>(5)</sup>.

ولقد كان السلاطنة والسلاطين من بعدهم يؤكدون بقوه على دورهم باعتبارهم قوامين على الدين والشرع، وعلى ما يترتب على ذلك من التأييد الإلهي لسلطتهم في الحكم. ويرى بعض الكتاب أن للسلطان، إذا كان صالحا، الحق في نصيب من السلطة النبوية. على أن السلطة النبوية تكمن بصورة عامة في الشرع المقدس، ولذا فهي تكمن أيضا إلى حد ما في العلماء باعتبارهم قوامين على هذا الشرع. وهكذا كان القضاة، الذين يطبقون الشرع المقدس، يعدون نائبين عن الرسول. ولكن كانت هنالكمحاكم أخرى وقضاة آخرون، يفرضون أوامر السلطان ويعاقبون من يخالفونه. وحتى هؤلاء القضاة لم يكن يعينهم الخليفة، بل كان السلطان الذي يستطيع هو وحده، باعتباره المالك للسلطة الحقيقية، أن يقوم بالتعيين الفعلي، وبالتالي النافذ. وبهذه الطريقة نفسها، ولهذا السبب نفسه، يختار السلطان الخليفة نفسه ويعينه-ثم يقسم يمين الولاء له باعتباره رئيس الجماعة والشخص الذي يتمثل فيه مبدأ الوحدة السنوية. وهكذا لم يكن التمييز بين الخلافة والسلطنة تميزا بين ما هو ديني وما هو علماني، بقدر ما كان تميزا كما قال بيجهوت Bagehot بين الجانب «المهيب» والجانب «الفعال» في الحكومة، أي بين «أولئك الذين يشعر الشعب تجاههم بالتجليل، وأولئك الذين بواسطتهم يتم الحكم والتدير». فالخليفة كان يمثل السلطة، والسلطان يمثل القوة. والسلطان كان يمنح السلطة<sup>(20\*)</sup> للخليفة، وهذا يفوضه بدوره

(أن يمارسها). وال الخليفة يملك ولا يحكم، بينما السلطان يملك ويحكم. ولقد ظلت السلطنة الكبيرة للسلاجقة مدة من الزمن وهي تلقى الاحترام بوصفها مؤسسة سنية موحدة شاملة. وكان هناك ملوك آخرون يستعملون لقب السلطان بصورة غير رسمية، لكنهم كانوا يحجمون عن وضعه على نقوذهم. على أنه مع انحلال وانقسام الإمبراطورية السلاجوقية استعمل لقب «سلطان» على نحو أوسع وأكثر شيوعاً، وأصبح هو اللقب السنوي الطبيعي لكل من ادعى بأنه رئيس للدولة ولم يعترف بأي سيد أعلى منه. وبهذا المعنى استعمل هذا اللقب حكام شمالي أفريقيا ومصر وتركيا وفارس والهند وببلاد أخرى.

وفي عام 656هـ/1258م قتل المغول الذين غزوا العراق آخر خليفة لبغداد (المستعصم بالله)، وبهذا دفعوا شبح مؤسسة كانت ميتة بالفعل<sup>(21\*)</sup>. وحتى عام 1517 ظلت سلسلة من الخلفاء الأسميين تشغل المنصب-أو بالأحرى اللقب-في القاهرة، بوصفهم تابعين مادياً لسلطتين المماليك. فلم يكونوا ليمارسوا أي سلطة، ولم ينالوا إلا اعترافاً محدوداً خارج الأراضي الخاضعة لسيطرة مصر. وبعد فتح العثمانيين لمصر أرسل آخرهم إلى إستانبول وعاد منها بعد بضع سنوات كمواطن عادي. وبعد ذلك لم يعد هنالك خلفاء، وحكم المسلمين وحدهم كأسيداء مطلقين للإسلام، فكان كل سلطان خليفة نفسه. وأصبحت كلمة الخليفة أحد الألقاب التي كان المسلمين يضيفونها إلى مجموعة ألقابهم، ولم يبق من معناها القديم إلا أقل القليل، أو لا شيء على الإطلاق، إلى أن بعثت من جديد في القرن الثامن عشر.

على أنه رغم زوال الخلافة وتجزئه عالم الإسلام إلى عدد كبير من الكيانات السياسية المستقلة المنفصلة والمحاورة في كثير من الأحيان، فقد بقي الشعور بالهوية والتماسك، وبأن المسلمين «أمة واحدة دون الناس»، قوياً وفعلاً. ورغم أن هذا الشعور كان أضعف من أن يحفظ الوحدة السياسية للعالم الإسلامي، فقد كان قوياً إلى الحد الذي يكفي لكي يحول لمدة طويلة جداً دون ظهور كيانات سياسية دائمة ومستقرة داخل هذا العالم الإسلامي، سواء كانت وطنية أو إقليمية أو كانت منتمية إلى أسرة حاكمة واحدة. ولو قارنا ألقاب ملوك المسلمين بألقاب حكام العالم المسيحي لوجدنا بين هذه وتلك تضاداً له دلالته. ففي أوروبا المسيحية، بالإضافة إلى وجود باباً واحد

وامبراطورين رومانيين، كان هنالك ملوك للفرنجة والقوط ولشعوب أخرى، ثم لفرنسا وإنجلترا ولبلاد أخرى فيما بعد. أما في الإسلام فالألقاب التي تشير إلى شعب معين نادرة، حتى عند وجودها فإن أهميتها كانت ضئيلة. فاللقب السيادة الإقليمية تكاد تكون غير معروفة. بل كانت الألقاب التي يستخدمها الحكام المسلمين معقدة وذات مغزى، غير أنها لا تتضمن عادة أي إشارة إلى الأرض أو الشعب اللذين يبسط الحكم سلطته عليهم. ففي الأزمنة التي سبقت المغول كان عدم الإشارة إلى هذه الناحية يعبر عن عدم استقرار الكيانات السياسية وتتنوعها في ذلك الوقت، إذ كان يندر أن يتولى حاكمان متعاقبان-ناهيك عن أسرتين حاكمتين متعاقبتين-حكم إقليم واحد يظل على ما هو عليه بالضبط. ولكن هذه السمة ظلت مميزة حتى للفترة التي تلت المغول، حين أصبحت للبلدان حدود أكثر ثباتا وأنظمة حكم أكثر دواما. وفي بداية القرن السادس عشر كان ثمة ثلاثة ملكيات في الشرق الأوسط يحكمها حكام يعرفون لدى العلماء المحدثين بسلطان تركيا وسلطان مصر وشاه فارس. ولم يستعمل الحكام أنفسهم أيا من هذه الألقاب. رغم أن جيرانهم كانوا يطلقون عليهم تلك الألقاب الثلاثة، مع بعض التعديل. ولما كان التحديد الوحيد المقبول لدى سيادة الحاكم الإسلامي هو الإسلام نفسه، فقد كان هؤلاء الحكام الثلاثة كلهم يدعون من خلال ألقابهم، أنهم أسياد الإسلام أو المسلمين أو البلاد الإسلامية. أما اللقب الذي يدل على إقليم أو شعب معين فقد كان يؤدي إلى الازدراء، ولا يطلق إلا على الخصم للدلالة على طبيعة حكمه المحدودة والمحلية. وانطلاقا من هذه الروح نجد أنه في المراسلات بين السلطان التركي وشاه فارس كان كل منهما يشير إلى نفسه على أنه حاكم المسلمين، وإلى جاره على أنه سلطان الروم (الأترالك أو تركيا) أو شاه العجم (الفرس أو فارس). وبالطبع فقد كانت السيدات الإقليمية موجودة بالفعل، ودام بعضها مدة طويلة جدا. فقد كانت تركيا مركزا لأعظم الإمبراطوريات الإسلامية وأطولها دواما، وكانت شديدة الشعور بهويتها ولائتها ورسالتها. ومع ذلك فإن اسم تركيا لم يكن معروفا هناك حتى أخذ عن أوروبا واستعملته الجمهورية (التركية) بصورة رسمية عام 1923. أما إيران ومصر فاسمان قد يمان غنيان بالذكريات والارتباطات-فال الأولى بلد ذو لغة وثقافة مميزتين، والثانية بلد تحدها بصورة حية

الجغرافيا والتاريخ، وبقيت عدة قرون قاعدة لسلطة إسلامية مستقلة. ومع ذلك فلم يظهر أي من الأسمين في المعاملات الرسمية لحكامها، أو في عملتهم أو وثائقهم أو نقوشهم. وفي القرن التاسع عشر فقط بدأ المسلمون، بتأثير الأفكار الأوروبية وعلى غرارها، يفكرون على أساس وجود أمة ذات شعب معين وإقليم معين، ويعيدون تجديد سيادتهم ومطامحهم على أساس هذا المنطلق. وحتى في عالم اليوم الذي يتميز بالدول/الأمم، هنالك إشارات تدل على عدم التصنيف الجديد بشكل تام وعلى توق لولاءات قديمة، كانت أكبر حجماً ولكنها أقل تداخلاً.

هذا الشعور بالهوية المشتركة، الذي كان يكبح نمو الدول والأمم داخل الإسلام، قد سيطر أيضاً على العلاقات بين الجماعة الإسلامية والخارج. فهنالك حديث يعزى إلى الرسول يقول فيه «الكافر أمة واحدة»<sup>(22\*)</sup>. ورغم أن إسناد الحديث مشكوك فيه إلا أن الروح حقيقة، وقد عبر عنها بصورة أقرب إلى الطابع الرسمي ذلك المبدأ القانوني الذي يقسم العالم بموجبه إلى «دار الإسلام» و«دار الحرب». فال الأولى تتالف من البلاد التي يسود فيها قانون الإسلام- أي بصورة عامة الإمبراطورية الإسلامية. والثانية تضم بقية العالم. وبما أنه لا يوجد إلا إله واحد في السماء، كذلك لا يمكن أن يوجد أكثر من سيد واحد وقانون واحد في الأرض. ويتجزب على الدولة الإسلامية أن تحمي غير المؤمنين الخاضعين لحكمها، شريطة لا يكونوا من المشركين، وأن يتبعوا أحد الأديان (الكتابية) المسموح بها. إلا أنه لا يجوز لها أن تعرف بالوجود الدائم لنظام حكم آخر خارج الإسلام. ولابد، بمضي الوقت، أن تدخل البشرية كلها في الإسلام أو تخضع للحكم الإسلامي، ولكن إلى أن يحين هذا الوقت، يتوجب على المسلمين أن يناضلوا حتى يتحقق ذلك.

واسم هذا الواجب هو الجهاد الذي يعني الجهد أو الكفاح. والذي يقوم به يسمى مجاهداً. وترد في القرآن مرات عديدة بالمعنى العسكري الدال على شن الحرب ضد الكفار. ففي القرون الأولى للإسلام، خلال العصر العظيم للتوسيع الديني والسياسي أصبح هذا هو معناها المألوف. فالجهاد هو الحرب المقدسة للإسلام، وهو فريضة دينية. وهو واجب اجتماعي للجماعة عنها ككل، لكنه يصبح واجب كل مسلم في مناطق الحدود وساحات

المعارك أو حيثما يقرر الحاكم أو السلطان أن الوقت قد حان للقيام به. وهو أيضا واجب دائم لا يسقط إلا حين يدخل العالم كله في الإسلام. إذن يوجد بين المسلمين وبقية العالم، حسب رأي الفقهاء التقليديين، حالة من الحرب تفرضها اعتبارات دينية وقانونية، ولا تنتهي حالة الحرب هذه إلا عندما يدخل جميع العالم في الإسلام أو يخضع له. لذا فإن معاهدة سلام بين الدولة الإسلامية ودولة غير إسلامية كانت مستحيلة من الناحية الشرعية. فالحرب لا يمكن إنهاؤها، وإنما يمكن إيقافها فقط لأسباب الضرورة وأسباب ذرائية، عن طريق الهدنة. وهذا الإجراء، في رأي الفقهاء، لا يمكن إلا أن يكون مؤقتا، ويجب ألا تزيد مدة على عشر سنوات. ويستطيع المسلمون في أي وقت التوصل منه من طرف واحد، وإن كانت الشريعة تفرض على المسلمين أن يحيطوا بالطرف الآخر علما قبل استئنافهم للأعمال الحربية. وهناك نصوص شرعية أخرى تنظم الشروع في الأعمال الحربية وإدارتها ومعاملة الأسرى وغير المحاربين.

ولقد اتخد قانون الجهاد، شأنه في ذلك شأن الكثير من الأمور في الشريعة الإسلامية، شكله الأساسي خلال القرن الأول ونصف القرن الثاني من العصر الإسلامي، حين كانت الجيوش المنتصرة للخلافة العالمية تزحف على فرنسا والصين والهند، ولم يكن هنالك أي سبب يدعو إلى الشك في أن النصر النهائي للإسلام في جميع أنحاء العالم لم يكن أمرا محتملا فحسب، بل كان وشيكا. على أنه قد ظهرت بعد ذلك، في الأمور الدولية والدستورية، فجوة آخذة في الاتساع بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي، وهي فجوة حاول السياسيون تجاهلها، وعمل الفقهاء كل ما في وسعهم لإخفائها. ففي الوقت الذي انقسمت فيه الخلافة العالمية إلى دول صغيرة، انتهى الجهاد الدائم والذي لا بد منه، وقامت علاقة من التسامح المتبادل بين العالم الإسلامي وبقية العالم. صحيح أن بقية العالم قد ظلت «دار الحرب»، لكن غزو العالم كله تأجل من الزمن التاريخي إلى زمن «المهدي المنتظر» Messianic time، وفي أثناء ذلك قامت حدود مستقرة نوعا ما بين الاثنين كان فيها السلم وليس الحرب هو الوضع الطبيعي. وكان يحدث أن تعكر صفو السلم غزوات في البر أو البحر، وأن يتغير موضع الحدود بعنف من حين لآخر، من جراء تجدد نزاع رئيسي. ولكن منذ العصور الوسطى

فصاعدا كان المفهوم من تغيرات الحدود هو تراجع خطوط الحدود الخاصة بالحكم الإسلامي أو تقدمها.

هذه التغيرات وما ترتب عليها من تطور في العلاقات السياسية والتجارية مع العالم غير الإسلامي خلق مشاكل جديدة تصدى الفقهاء لحلها. فكانت استجابتهم لهذا الموقف، كما في المجالات الأخرى، عن طريق التفسيرات البارعة. فوضعوا قيودا على واجب الجهاد وخففوه<sup>(6)</sup>. وظلوا يقولون إن توقف الأعمال الحربية مع دار الحرب لا يتحقق إلا بهدنة محدودة، لكن هذه الهدنة يمكن أن تجدد كلما دعت إلى ذلك الحاجة، وبذلك فإنها يمكن أن تصبح في الواقع حالة للسلم ينظمها القانون. وقد قال بعض الفقهاء، وإن لم يكن جميعهم، بحالة متوسطة بين دار الحرب ودار السلام هي دار الصلح أو دار العهد. وكانت هذه تتالف من الدول غير الإسلامية التي دخلت في علاقة تعاقدية مع الدولة الإسلامية تتعهد بموجبها بأن تعترف بالسيادة الإسلامية وتدفع الجزية لكنها تحافظ باستقلالها وشكل حكمها الخاص. فعندما اختار الحكام المسلمين أن يعتبروا الهدايا جزية، فإنهم ومستشارיהם القانونيين استطاعوا أن يوسعوا نطاق العهد ليشمل عددا متنوعا من الاتفاques السياسية والعسكرية والتجارية مع الدول غير الإسلامية. وقد أطلق على جواز المرور الذي يعطى «للحربي»- أي للشخص غير المسلم من «دار الحرب» الذي يزور البلاد الإسلامية- اسم «الأمان»، وأطلق على حامله اسم «المستأن». وكان يحق لكل مسلم حر راشد أن يعطي الأمان لشخص أو عدد قليل من الأشخاص، أما رئيس الدولة الإسلامية فكان يستطيع أن يعطي أمانا جماعيا لكيان أكبر، لمدينة مثلا أو لقطر أو مؤسسة تجارية. وقد أدت ممارسة إعطاء الأمان إلى نمو الدبلوماسية والتجارة بين الإسلام والعالم المسيحي، وجعلت من الممكن ظهور جماعات مقيمة من التجار الأوروبيين في المدن الإسلامية. وكان ذلك يشكل بالنسبة للمسلمين الأساس القانوني الرئيسي، للاحتكاكات والاتصالات السلمية مع الدول المسيحية، إلى أن نظمت هذه الاتصالات، منذ أواخر الحروب الصليبية فصاعدا، بشكل متزايد عن طريق الممارسة الأوروبية التجارية والدبلوماسية.

وقد توسيع الإمبراطورية والجماعة الإسلامية بصورة رئيسية باتجاه

الغرب والشرق. أما في الشمال والجنوب فقد كانت سهول أوراسيا الخالية وصحاري وأدغال أفريقيا غير مغربية لمثل هذا التوسيع، ولذا كان تقدم الإسلام في هذه المناطق بطيناً ومتاخراً (انظر الفصل الثالث «١» و «٢»). فكان المجهود الرئيسي للفاتحين والمبشرين موجهاً نحو البلاد الأكثر سكاناً والتي تعتبر مجذبة أكثر من غيرها إلى شمال أفريقيا وأوروبا غرباً، وإلى آسيا الوسطى وتخوم الهند والصين عبر فارس شرقاً. ومن الجهاتين كان يوجد خصوم جبارون: في الغرب إمبراطوريات العالم المسيحي ومملكته، وفي الشرق إمبراطورية فارس العظيمة وما بعدها الشعوب المحاربة في السهول والغابات.

ومنذ البداية تقريباً كان هنالك فرق جذري بين الصراعين، في الشرق والغرب. فالإمبراطورية الفارسية قد تداعت كلية أمام الفاتحين المسلمين، وأخضعت جميع أراضيها وشعوبها للحكم الإسلامي. أما الحاجز البيزنطي أمام الزحف الإسلامي فقد اهتز ودفع إلى الخلف لكنه بقي صامداً. وظللت الإمبراطورية الرومانية المسيحية حية، يحكمها قيسر في القسطنطينية. وحين كانت أساطيله وجيوشه تدافع عن مدinetها، فإنها لم تكن تحافظ على بقائها الإمبراطورية البيزنطية فحسب، بل أيضاً على أوروبا المسيحية من الغزو والفتح.

لقد هتف المؤرخون الغربيون التقليديون للمنتصرين الفرنجة في بوأطييه عام 732 باعتبارهم منقذ العالم المسيحي من الإسلام<sup>(23)</sup>. على أن التاريخ الإسلامي يذكر الشيء الكثير، تاريخياً وأسطورياً، عن النضال الحاسم تحت أسوار القسطنطينية<sup>(24)</sup>. وليس هناك من شك في أن وجهة النظر الإسلامية هي الأصح. فقد أخذم الفرنجة في بوأطييه قوة كانت في النزع الأخير بعد أن وصلت إلى منتهاها واستهلكت. أما المدافعون عن القسطنطينية فقد قابلوا تلك القوة وأوقفوها حين كانت لا تزال فتية وقوية. كان الطريق إلى الراين عبر أوروبا الشرقية أقصر وأسهل من الطريق الذي اختاره العرب إلى ما وراء النهر. وكان فشلهم في احتلال القسطنطينية هو الذي أنقذ الإمبراطورية البيزنطية، ومعها العالم المسيحي الغربي، من المصير الذي حل بإيران وآسيا الوسطى.

كان للفتح الإسلامي وما نتج عنه من انهيار إيران سياسياً نتائج بالغة

الأهمية ليس فقط بالنسبة للفرس، بل كذلك بالنسبة للإسلام نفسه. فمن سوريا ومصر وشمال أفريقيا كان الحكم البيزنطيون يستطيعون الانسحاب إلى بيرنطة تاركين رعاياهم السابقين تحت رعاية الأسياد الجدد. إلا أن مثل هذا الهروب لم يكن متاحاً لحكام الإمبراطورية الفارسية التي انهارت. فعدا فتة صغيرة هربت إلى الهند كان على الفرس أن يبقوا حيث كانوا، وأن يتحملوا السيطرة الجديدة، وأن يجدوا لأنفسهم مكاناً فيها قدر ما يستطيعون. ولذلك فليس من العجيب أن تكون طبقة النبلاء الفرس والطبقة الأرستقراطية الحاكمة وطبقة الكهنة، بما لديهم من المهارة والخبرة المختزنة، وبدكرياتهم الحديثة للعظمة التي فقدوها، قد لعبوا دوراً كبيراً في تطور المجتمع والثقافة الإسلاميّين وفي الحكومة والمعارضة- حتى بالتمثيلية إلى الدين الإسلامي- وذلك مع اضمحلال الأديان الفارسية القديمة ولجوء أتباعها إلى الإسلام هرباً من الهزيمة واليأس.

في الشرق كان الإسلام قد انتصر. فقد فتحت إيران كلها، وذهبت إمبراطورية كسرى، وكان دين زارديشت يحتضر. واكتسب الإسلام المواهب السياسية والحماسة الدينية للإيرانيين. وفيما وراء الحدود الشرقية لإيران كانت هنالك شعوب كثيرة وممالك عظيمة. ولكن ما من واحد منها كان يشكل تهديداً أو منافساً تذكر لرسالة محمد (ص) العالمية وللقانون العالمي لجماعته. فالهند والصين، خلال الفترة التي تكون فيها الإسلام، لم تتركا أثراًهما على الوعي الإسلامي إلا من بعيد. إلا أنه عرف عنهما أن الشعوب فيهما وشيوخ يعبدون آلهة متعددة وليس لهم دين موحى به. ولذا فهم مهيأون للدخول في الإسلام. والشيء نفسه ينطبق على شعوب السهوب، التي كانت محاربة، ولكن قابلة للتعلم<sup>(25\*)</sup>، والتي أضافت إلى القضية الإسلامية، بعد أن اعتنق الإسلام مصدراً جديداً للقوة. ففي الشرق كان يبدو أنه لا يوجد أي حد حقيقي لتتوسيع الإسلام. وكانت العملية مستمرة وغير قابلة للنكر. وكان كل تقدم جديد يأتي بموارد جديدة، بشرية ومادية، من أجل التهيئة للتقدم التالي.

أما في الغرب فقد كان الموقف مختلفاً تماماً تمام الاختلاف، فالسكان المسيحيون في البلاد المفتوحة كان يشد أزرهم إدراكه لوجود عالم مسيحي حر وراء الحدود، لذا فقد تمكناً من الصمود أكثر من الفرس أمام شدائده.

الفتح وأمام اضطرارهم لمداهنته. فكانت عملية التحول إلى الإسلام في هذه البلاد أبطأ، وحتى يومنا هذا لا تزال توجد هناك أقليات مسيحية عديدة. ثم إن الأهم من ذلك هو الخطر والتحدي اللذان كانت تشكلهما الإمبراطورية المسيحية تجاه الإسلام نفسه. ففي الغرب، خلافاً لما كان عليه الحال في الشرق، اضطرب الإسلام للاعتراف بخصم، بل بند له وهو دين سماوي آخر ودولة عالمية-يتميز بشعور عميق بمهمته ورسالته للبشرية جموعه. وبدلاً من أن يكون أتباعه مهيئين لاعتناق الإسلام كانوا أنفسهم متلهفين لتحويل الآخرين إلى دينهم، ولم يكن نجاحهم في هذا المجال بالشيء الذي يستهان به.

هذا الاختلاف في النوعية بين الحرب ضد العالم المسيحي والحروب على الجبهات الأخرى للإسلام سرعان ما أصبح معروفاً. فالحروب على الجبهات الأخرى كانت مجرد مراحل في عملية تحويل الشعوب الوثنية إلى الإسلام بصورة مستمرة وحتمية، بينما كانت الحروب ضد العالم المسيحي كفاحاً ضد نظام ديني وسياسي معاد، كان ينكر من الأساس دور الإسلام العالمي، وكان يفعل ذلك بوسائل مألوفة ومفهومة في الوقت نفسه. وعلى الرغم من إيمان المسلمين بأن النصر النهائي مكتوب لهم حتماً، فإن هذا الإيمان لم يستطع أن يخفى كلية أهمية هذا الصراع الممتد والطويل والمشكوك فيه بين الدينين والمجتمعين اللذين سبق أن وصفت مراحلهما العقائدية المتلاحقة مفصلة في الفصل الأول. ففي الكتابات الإسلامية يصبح العالم المسيحي دار الحرب بالمعنى الصحيح، وال الحرب ضد العالم المسيحي هي النمط النموذجي والأصلي للجهاد.

يمكن تبيين الصراع بين الإسلام والمسيحية، من الناحية العسكرية، في أربع مراحل متداخلة: مرحلتين للهجوم، ومرحلتين للهجوم المعاكس. وفي كل من هذه المراحل انتقلت أراضٍ واسعة وآهلة بالسكان عن طريق الفتح من جهة لأخرى، الأمر الذي أدى إلى نتائج عميقة أثرت في كليهما.

بدأ الصراع بين الإسلام والمسيحية في حياة الرسول (ص). ففي المراحل الأولى لرسالته، حين كان الكفاح الأساسي موجهاً ضد الوثنية العربية، كان موقفه من اليهود والمسيحيين ودياً ويتصف بالاحترام. غير أن قيادة الجماعة جعلته يحتك ثم يصطدم بكليهما. في بادئ الأمر كان اليهود، الممثلون بقوة

في المدينة، هم العدو المباشر، في حين أن المسيحيين بقوا حلفاء يحتمل إدخالهم في الدين. وبعد ذلك، عندما أدى التوسع في نفوذ جماعة المدينة إلى تصدام المسلمين بالقبائل المسيحية في الجزيرة العربية وعلى الجبهات الشمالية انتهت العلاقات مع المسيحية، كما هو الحال بالنسبة لليهودية، إلى الحرب:

﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الدين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية﴾<sup>(7)</sup> عن يد وهم صاغرون<sup>(8)</sup>﴾. ﴿وقالت اليهود عزير ابن﴾<sup>(9)</sup> الله وقالت النصارى المسيح ابن الله. ذلك قولهم بأفواهم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يُؤفكون﴾ (القرآن الكريم السورة ٩، الآياتان ٢٩-٣٠). هذه الآيات فسرت على أنها تلغي ما سبق من الوحي الذي كان يعبر عن موقف أكثر مودة وتشجيعاً بالنسبة لغير المسلمين. ففيها الأساس القرآني للتعاليم الشرعية التي تفرض على المسلمين مقاولة المسيحيين واليهود وغزوهم. فإذا رفضوا الإسلام فرضاً عليهم عقوبات مالية واجتماعية.

وتقول الروايات الإسلامية إنه في السنة السابعة للهجرة (628 ميلادية) أرسل الرسول رسالتين من المدينة إلى قيصر وكسري-إمبراطورين الروماني والفارسي-يبلغهما فيها رسالته ويدعوهما لقبول الإسلام أو لتحمل عواقب عدم الإيمان. على أن الاتجاه العام اليوم هو إلى اعتبار نص هاتين الرسائلتين، وحتى قصة إرسالهما أمراً مشكوكاً فيه، ولكن هاتين الرسائلتين، مثلهما كمثل الكثير من الروايات الإسلامية، تعكسان تقسيماً دقيقاً وإن يكن لاحقاً للواقع. فالعلماء يختلفون فيما إذا كان محمد (ص) قد فكر حقاً بفتح الإمبراطوريتين وإدخالهما في الإسلام. على أنه ما من شك في أنه بدأ العمليات التي كان من شأنها، إلى حد كبير، تحقيق ذلك.

كانت خيبر أول فتح إسلامي، وهي واحة تبعد حوالي 100 ميل إلى شمالي المدينة على الطريق إلى الشام. وكان يسكنها اليهود، وبعضهم كان قد أخرج من المدينة. وفي عام 628 قاد محمد (ص) جيشاً قوامه 1600 رجل ضد خيبر واستطاع أن يحتل الواحة خلال ستة أيام. وسمح لليهود بأن يحتفظوا بأهلهم ويمارسوا دينهم. وذهبت أراضيهم وممتلكاتهم للفاتحين، لكن سمح لهم بالبقاء في حقولهم وبفلاحتها مقابل دفع نصف المحصول

للمالكين الجدد.

وفي تاريخ لاحق طرد الخليفة عمر، يهود خيبر من واحتهم ويقال إنه فعل ذلك حتى لا يبقى سوى دين واحد هو الإسلام في أرض الجزيرة العربية المقدسة. على أن الترتيبات التي فرضها عليهم الرسول بالأصل أصبحت، مع شيء من التغيير البسيط، هي النمط المتبعة في الفتوحات التالية. ولقد بدأ التوسيع باتجاه الشمال، في الأراضي المسيحية في السنوات الأخيرة من حياة محمد (ص). وقد ضم خلفاؤه، تحت الحكم الإسلامي، مناطق واسعة من العالم المسيحي، بما في ذلك الأراضي الداخلية المسيحية في الشرق الأوسط وكل شمال أفريقيا وإسبانيا وأجزاء من فرنسا وإيطاليا، ومعظم جزر البحر المتوسط.

كان مسلمو العصور الوسطى يعزون الانتصارات السريعة والساخنة التي حققها العرب في العصر البطولي للإسلام إلى العناية الإلهية، فهي برهان على أن دينهم هو الدين الحق وأن الله معهم. أما في عصر التشكيك فقد حاول المؤرخون، بنجاح متفاوت، أن يبحثوا عن تفسيرات دنيوية يمكن قياسها.

إننا لا نعرف إلا القليل عن التاريخ العسكري للفتوحات العربية. ومن القليل الذي نعرفه يتضح أنه، خلافاً لبناء الإمبراطوريات الآخرين، لم يكن لدى العرب أي وسيلة خاصة تكتيكية أو فنية من شأنها أن يجعلهم يتقوّون على خصومهم-فلم يكن عندهم ما يشبه الكتيبة المقدونية أو الفيلق الروماني أو جياد غزة أمريكا الـ conquistadores<sup>(26\*)</sup> أو القوة النارية للمستعمرات الغربيين<sup>(10)</sup>. بل إنهم، باعتبارهم دخلاء جاءوا ليهاجموا الإمبراطوريتين العظيمتين في ذلك الوقت، كانوا على العكس-يعانون من نقص في المهارات والتسليح، وكذلك في العدد، ولم تكن لديهم خبرة قتالية في تشكيلات كبيرة<sup>(11)</sup>. وفي الأيام الأولى لم تكن لديهم معدات الحصار ولا أسلحة الحصار، ومن ثم كان كل ما يمكنهم هو أن يطوقوا المدن المحسنة، لا أن يحاصروها. ولم يكن لديهم أي أسطول. وحتى في البر لم يكن يوجد لديهم ما يقابل سلاح الفرسان المدرع والكتائب cotophracts الموجودة لدى بيزنطة وببلاد الفرس.

على أن هذه الأوضاع غير المؤاتية، رغم أهميتها، يجب ألا يبالغ فيها.

في القرن السابع كانت الفجوة التكنولوجية التي تفصل بين دولة حضرية متقدمة وبين المحاربين من السهوب أو الصحراء لا تزال ضيقة ويمكن تجاوزها. وفي النواحي الأخرى كان لدى العرب بقدر ما عند أعدائهم من المعدات.

لقد كانت لدى العرب بعض الميزات المهمة على أعدائهم، وهذه الميزات عوضت النقص الذي كانوا يعانون منه في الأسلحة والمهارات التخصصية، وأحدى هذه الميزات تتعلق بالإمدادات والاستراتيجية معاً، لأنّ وهي استخدام الجمل وبالتالي استخدام الصحراء. فرغم أن فائدة الجمل في القتال قليلة أو منعدمة فإن لها أهمية قصوى في النقل-أي في حركة الرجال والمعدات والمؤن. فبهذه الوسيلة استطاع العرب أن يستخدموا الصحراء بنفس الطريقة التي استعملت بها الإمبراطوريات البحرية الحديثة البحر كخط مواصلات أمين بعيد عن متناول العدو أو معرفته. فعبر الصحراء كان باستطاعتهم تحقيق المفاجأة في الهجوم أو الأمان في التراجع. وكانوا يستطيعون التقدم أو الانسحاب أو أن يعززوا قواهم كما يشاؤون. وفي كل الأقاليم التي كانوا يفتحونها كانوا يقيمون مركز الحكومة على حافة الصحراء أو مراعي الكلا، مستخدمين مدينة موجودة بالفعل مثل دمشق ما كان ذلك ممكناً، أو مؤسسين مدينة جديدة مثل الكوفة والفسطاط أو القيروان إذا تذرع ذلك. هذه المدن العسكرية هي بمنزلة مدن بومباي وكلكتا وسنغافورة بالنسبة للإمبراطورية العربية، فهي مراقي الصحراء التي من خلالها كانت الأقاليم تخترق أولاً ثم تفتح ثم تحكم لفترة من الوقت.

والميزة الثانية كانت تتعلق بالروح المعنوية. فقد كان العرب محاربين في حرب مقدسة، ممثلين حماسة، يشد أزرهم إيمانهم بالعناية الإلهية. وكان هذا الإيمان يتعزز بكل نصر يحرزونه، وبالمكاسب التي يجلبها النصر. لقد كان خصومهم محترفين من ذوي التدريب العالي ومعظمهم من المرتزقة، كانوا مهرة (في الحرب) لكنهم غير مبالين وبيفت في عضدهم الانشقاق الذي يحصل في صفوفهم والموقف العدائى للسكان المدنيين. وقد أخرج المقاتلون العرب، الذين لم يكونوا مقيدين باعتبارات المركز والطبقة أو الامتيازات، قوادا كانوا من البراعة بحيث لم تستطع المؤسسات العسكرية البيزنطية والفارسية أن تضاهيهم. ونحن نعلم أنه في ظروف مماثلة لهذه

استطاع مجندو الثورة الفرنسية الملهلون أن يلحققوا الهزيمة بالمحاربين القدماء في ملكيات القارة الأوروبية<sup>(27\*)</sup>.

ومع احتفاظ العرب بمميزاتهم هذه، فقد استطاعوا أن يحصلوا خلال فترة قصيرة قياسية على الأسلحة ويكسبوا الأساليب التي كانت تتقسمهم وأن يتقنوا استخدامها. كانت طريقة القتال في الجزيرة العربية قبل الإسلام طريقة الكر والفر الشهيرة، وهو أسلوب متاسب بشكل رائع مع الحرب والغزو القبليين، لكنه لا يتناسب مع مقاتلة جيوش نظامية. ولقد جاء في كتب السيرة النبوية أن الرسول أدخل مفهوم «التعبئة»، وقام في معركة بدر بترتيب أتباعه الذين لم يتجاوز عددهم بضع مئات في صفوف كان يرصها بنفسه. وقد فسرت الآية القرآنية «إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص» (السورة 61، الآية 4) على أنها موافقة إلهية على حرب التشكيلات المرصوصة الصنفوف<sup>(12)</sup> وسرعان ما تعلم العرب في حروبهم مع البيزنطيين والفرس أن يناوروا ويعقاتوا في تشكيلات منظمة كبيرة، وأن يقوموا «بالتعبئة» ويحافظوا عليها، وأن يحصلوا على أحد آلات الحرب المعروفة ويستعملوها. وأعجب ما في الأمر أنهم استطاعوا، بمساعدة السكان المسيحيين في سوريا ومصر وشمال أفريقيا، أن يبنوا أساطيل حربية ويزودوها بالجند، وبهذه الأساطيل استطاعوا أن يهزموا البحريات البيزنطية وغيرها من البحريات المسيحية في مياه البحر المتوسط الذي كان خاضعاً لسيطرتهم مدة طويلة من الزمن.

وقد قام العرب اعتماداً على قوتهم البحرية الجديدة بشن سلسلة هجمات برية وبحرية على القسطنطينية. واستطاعوا عام 674 أن يحتلوا شبه جزيرة سيزيكوس في بحر مرمرة وأن يؤسسوا قاعدة للعمليات انطلقاً منها بعد بضع سنوات لهاجمة المدينة وحصارها خلال أشهر الربيع والصيف. وفي عام 678 هزموا هزيمة حاسمة في معركة بحرية كبيرة أمام أسوار المدينة واضطروا إلى الانسحاب، وكانت تلك أول هزيمة حقيقية يمنى بها المسلمين في حربهم المقدسة<sup>(28\*)</sup>. وتبع ذلك فترة من الركود النسبي اقتصرت فيها الحرب بين الإمبراطوريتين الإسلامية والبيزنطية على غارات الحدود من أجل الأسرى والغنائم.

وحصل تقدم جديد في العقود الأولى للقرن الثامن. ففي الشرق وصلت

الجيوش العربية إلى حوضي ما وراء النهر والسدن. وفي الغرب بالتعاون مع أعدائهم البربر، عبروا مضيق جبل طارق وبدأوا فتح إسبانيا. وفي الوسط تولى الأموي مسلمة (ابن عبد الملك) إمارة الحدود وقام بسلسلة من الهجمات البرية ضد الأناضول وقد توجت هذه المحاولات بأكبر محاولة قام بها العرب لاحتلال القسطنطينية، وذلك في الهجوم المشترك البري والبحري والذي جرى في سنتي 716-717. وهذه الحملة التي انتهت أيضاً بالهزيمة والانسحاب، مشهورة في الفولكلور والأساطير الإسلامية، وخصوصاً في القصص والملاحم البطولية التالية للحرب المقدسة. فهذه القصص، بالإضافة إلى النبوءات التي أصبحت شائعة في ذلك الوقت، تعبر عن تغير موقف الإسلام من الحرب المقدسة. فالمعارك الهائلة ضد الكفار أضحت من تراث الماضي البطولي البعيد، والنصر الإسلامي النهائي أضحى ينتمي إلى المستقبل البعيد، عندما يأتي المهدى المنتظر.

بعد الانسحاب من القسطنطينية عام 717 استمرت جيوش المسلمين في الزحف، في كل من أقصى شرق إمبراطوريتهم وأقصى غربيها، لكنهم كانوا قد اقتربوا من نهاية توسعهم. ففي الغرب كان فتح صقلية 827-902 النجاح الرئيسي الوحيد الذي أحرزوه. وفي الشرق توقفت القوة الإسلامية عند حدود الهند والصين. وكانت الجبهة البيزنطية هادئة نسبياً إلى أن قام أمير آخر عام 782، كان هذه المرة من الأسرة العباسية، بقيادة جيش عبر الأناضول إلى البوسفور، حيث كسب معركة وفرض الجزية ثم عاد من حيث أتى. وهذا النصر أعلى كثيراً من مركز الأمير الشاب هارون. ويقول أحد المؤرخين إن تلك المناسبة جعلت آباء الخليفة المهدى يجعله الوريث الثاني للخلافة ويطلق عليه لقب «الرشيد».

كانت تلك آخر حملة رئيسية ترسلها الخلافة العربية باتجاه القسطنطينية التي تأجل فتحها - بالخطأ - كما تبين فيما بعد - حتى آخر الزمان. ولقد كانت هنالك أسباب عديدة لنهاية الجهاد. فقد كانت نار الحماسة التي اتصف بها الفاتحون الأولون قد خمدت، وتعطشهم إلى الغنائم أو الاستشهاد قد أشبع. وأصبح هناك بدل المحاربين الذين يخوضون حرباً مقدسة جيوش نظامية لا تختلف كثيراً عن الجيوش التي كان العرب قد هزموها. وكان العباسيون قد نقلوا العاصمة باتجاه الشرق، وكانوا منهمكين

في تحويل الخلافة إلى إمبراطورية شرقية. وأصبح اهتمامهم بالحرب عرضياً، وحرصهم على حدودهم الغربية مقتضراً على الحد الأدنى. وقد تابعت دول إسلامية جديدة، قامت في بلادان البحر المتوسط، لفترة من الوقت، ذلك الكفاح. ولكن حتى هذه الدول أصبحت ترى مع بقية المسلمين أن العصر البطولي قد انتهى، وأن الحدود بين دار السلام ودار الحرب أصبحت ثابتة تقريباً، وأن نوعاً من الاعتراف بالدول غير المسلمة أمر لا مندوحة عنه.

وفي تلك الأثناء كان الهجوم المعاكس المسيحي الكبير قد بدأ، والذي شجع عليه هو الضعف والتجزئة الواضحان في العالم الإسلامي. كانت الغزوات الجدية الأولى داخل الأراضي الإسلامية قد بدأت على أيدي شعوب وثنية-هي الخزر في الشرق، والفايكنغ في الغرب. على أن تلك الهجمات كانت مجرد حوادث ثانوية عابرة. وأهم منها بكثير كان استعادة المسيحية لقوتها وتصميمها المتزايد على استعادة الأراضي في الأطراف. ففي إسبانيا أخذت الإمارات المسيحية التي استطاعت أن تحافظ على بقائها بصورة قلقة في أقصى شمال شبه الجزيرة أخذت توسيع ممتلكاتها وتوسيعها، وساعدها على ذلك هجمات الفرنجة، ومن بعدهم النورمانديون على الأراضي الإسلامية. وفي الشرق عادت الشعوب المسيحية من قوقازيين وجورجيين وأرمن ترفع رؤوسها من جديد، ونالت قدرًا متزايدًا من الحرية من حكامها المسلمين. وفي النصف الثاني من القرن العاشر تمكنت الإمبراطورية البيزنطية من شن سلسلة من الهجمات ضد المسلمين أدت إلى استعادة كريت وأنطاكية وسيساط، وإلى ضم أو إخضاع أجزاء من شمالي سوريا وما بين النهرين، وإلى تقدم الجماعات المغيرة البيزنطية حتى القدس<sup>(29\*)</sup> جنوباً.

وخلال القرن الحادي عشر أصبح الزحف المسيحي ضد الإسلام في أوج نشاطه. ففي الشرق قاومت مملكة جورجيا الهجمات الإسلامية وظلت صامدة، ودخلت في عصر توسعها الكبير الذي سيطرت فيه على كل منطقة القوقاز من البحر الأسود حتى بحر قزوين. وفي إسبانيا والبرتغال وصل مد استعادة الأراضي المحتلة إلى طليطلة وكويمبرا. وفي البحر المتوسط استعاد الغزاة المسيحيون سردينية وصقلية من حكامها المسلمين. وأخيراً

في سنة 1098 غزا مسيحيو أوروبا الغربية أجزاء من سوريا وفلسطين وأحتلوها لفترة من الوقت، عبر سلسلة من الحملات عرفت في العالم المسيحي باسم الحروب الصليبية.

على أن هذه الحروب لم تكن تعرف بهذا الاسم بين المسلمين. فقد كان العجيب كما لاحظ البعض، أن التأريخ العربي للحروب الصليبية، الذي كان غنياً وناضجاً في نواحٍ أخرى، لا ينم إلا عن قدر ضئيل من المعرفة أو حتى من الفضول، فيما يتعلق بالحركة التي أتت بهؤلاء الغزاة إلى الشرق. فكلماتاً حرب صليبية Crusade ومحارب صليبي crusader لم تظهرها في الكتابات الإسلامية التي كانت معاصرة لهذه الأحداث، ولم يكن لهما في الواقع ما يقابلهما باللغة العربية<sup>(30\*)</sup>، حتى ظهرتا في الكتابات العربية المسيحية في تاريخ لاحق إلى حد ما. فبالنسبة للمعاصرين من المسلمين كان الصليبيون هم الفرنجة أو الكفار ببساطة- أي أنهم فئة أخرى بين البرابرة والكافر الكثرين الذين كانوا يهاجمون العالم الإسلامي، ولا يميزهم عن غيرهم سوى وحشيتهم في الحرب التي جلبت لهم النجاح.

لقد كتب الكثير عن تأثير الحروب الصليبية في أوروبا، وفي الفصل الأول دار البحث حول تأثيرات الاتصالات التي جرت في الفترة الصليبية على الصورة التي كونها الغرب عن الإسلام. ولكن ما كتب عن تأثير تلك الحروب والصراعات المتعلقة بها في البلدان الإسلامية هو أقل إلى حد ما. فلأول مرة منذ البداية اضطرب المسلمون على أثر الهزيمة العسكرية أن يتذلّوا عن مناطق واسعة من الأراضي الإسلامية القديمة لحكام مسيحيين، وأن يتركوا أعداداً كبيرة من السكان المسلمين تحت الحكم المسيحي. هاتان الحقائق تان قبلت ببراءة جأش تدعوه إلى الإعجاب. ففي كل من الغرب والشرق كان الحكام المسلمين راغبين في التعامل مع جيرانهم الجدد، بل كانوا في بعض الأحيان يقيمون تحالفات معهم ضد إخوان لهم مسلمين. ونظراً إلى أن الفقهاء كانوا قد أثبتوا ضرورة الخضوع للطغاة-بوصفه التزاماً من التزامات الشريعة المقدسة- فإنهم لم يجدوا صعوبة تذكر في التوسيع بالحجّة بحيث تشمل غير المؤمنين. إن «الطاعة واجبة لكل ذي سلطان»، شريطة أن يسمح للمسلمين بممارسة دينهم وبطاعة الشريعة المقدسة. بل إن من الممكن في نظر بعض الفقهاء، اعتبار مملكة مثل هذا الحاكم، جزءاً

من دار الإسلام.

في أول الأمر استجابة العالم الإسلامي لفقدان بلاد الشام بلا مبالاة تكاد تكون كاملة. فالجهاد الأصلي كان قد انتهى منذ زمن طويل، وكذلك كانت روح الجهاد قد ضاعت ونسخت، وكان العصر عصر عنف وتغيير، تعرضت فيه البلاد الإسلامية لسلسلة كاملة من الهجمات والغزوات، من آسيا الوسطى وأفريقيا البربر ومن العالم المسيحي. وحتى في حلب ودمشق والقاهرة لم تثر خسارة فلسطين والساحل السوري إلا القليل من الاهتمام، وفي أمكنة أخرى لم تكن تلاحظ على الإطلاق<sup>(13)</sup>. فالدول الجديدة التي أوجدها الصليبيون في سوريا المجزأة في ذلك الوقت وجدت مكانها، تماماً مثلاً حدث بالنسبة للدول الأتراء في الشرق، في التوازن السياسي المحلي<sup>(31\*)</sup>، وقبل انتهاء فترة طويلة أخذت تدخل في نوع من المنافسات والتحالفات لم تكن للدين أو الأصل إلا صلة ضئيلة بها.

لقد حققت حركة «استعادة» الأراضي المحتلة نصراً تاماً ونهائياً في الغرب. فقد طرد الحكام المسلمين، ثم طرد بعدهم حتى الرعايا المسلمين، من إسبانيا والبرتغال، ولم ينقض وقت طويل حتى كان الإسبانيون والبرتغاليون المنتصرون ينزلون شواطئ شمال أفريقيا. وفي الشرق استطاع الصليبيون البقاء فترة من الزمن بفضل التعزيزات المتكررة من أوروبا - لكن ممتلكاتهم أخذت تضعف وتتضائل من جراء الهجمات الإسلامية المتتالية إلى أن سقط آخر معقل للقوة اللاتينية في فلسطين، وهو مرفاً عكا، بيد المماليك عام 1291.

ولم يبق الآن إلا آثار الصليبيين في الشرق: مملكة قبرص اللاتينية والمملكة الفرنسية-الأرمنية في كيليكيا. ومن الجدير بالذكر أن كلاً المذكور لا يشار إليهما في البروتوكول الإسلامي باسم «ملك» بل بكلمة «مملك»، أي ملك مزعوم أو مزيف، لأن كلاً منهما يعد مغتصباً لأرض كانت إسلامية شرعاً<sup>(14)</sup>. وقد أعيداً البلدان فيما بعد إلى الإسلام: كيليكيا على أيدي المماليك، وبعدها بفترة من الوقت قبص على أيدي العثمانيين.

ولقد ظل شيء من الروح الصليبية في أوروبا فترة من الوقت، بعد ذلك، فكانت هذه الروح هي الدافع إلى بعض الحملات الفاشلة ضد سلطنة المماليك في مصر، وضد القوة الجديدة والخطيرة للأتراء العثمانيين. لكن

أوروبا كانت قد فقدت اهتمامها بالصلبيّات وكانت مشغولة بأمور أخرى. وبينما نسيَّ المسيحيون الحرب الصليبية تذكرة المسلمين الجهاد، ومرة أخرى شنوا حرباً مقدسة من أجل الدين-أولاً من أجل استعادة ما استولى عليه الغزاة الكفار والدفاع عنه، ثم في حالة النصر، إدخال رسالة الإسلام وسلطته إلى أراضٍ جديدة وشعوب جديدة لم يسبق لها أن عرفتها من قبل.

كان تأثير الصليبيين في البلدان التي حكموها قرابة قرنين ضعيفاً. فلم يكونوا أبداً أكثر من أقلية مسيطرة، تتالف من كاثوليك ينتسبون إلى أوروبا الغربية-من بارونات ورجال دين وتجار، ومن ارتبط بهم من المستخدمين والأتباع. أما السواد الأعظم من السكان، بما في ذلك جميع القرى تقريباً، فقد كانوا من السكان المحليين الذين يتّلفون من المسلمين والمسيحيين الشرقيين وبعض اليهود. ولذلك فبعد رحيل الصليبيين أعيد إدماج هذه الأراضي في المجتمع الإسلامي دون أي صعوبة.

على أن الحروب الصليبية تركت أثراً<sup>(15)</sup> لا يمحى من تاريخيَّة الأولى تدهور مركز الدينيين، وهم رعايا الدولة الإسلامية من غير المسلمين. ففي الأيام الأولى من التوسيع الإسلامي أُخضِع هؤلاء لعدد من القيود، معظمها احتياطات تهدف إلى حماية الحاميات الإسلامية في المناطق المفتوحة حديثاً. ورغم أن بعض هذه القيود قد وصلت إلى حد أنها دونت في كتب الفقه، فإنها لم تطبق بصرامة إلا نادراً<sup>(16)</sup>. وقد تمعن الدينيون بصورة عامة بقدر كبير من الحرية الاجتماعية والاقتصادية بالإضافة إلى الحرية الدينية. إلا أن المراة الناجمة عن الصراع الطويل مع العالم المسيحي ومتطلبات الأمان في المناطق ذات السكان المختلطين، في وقت كان الولاء الديني فيه يحتل المقام الأول، فضلاً عن سوابق الاضطهاد التي استتها الملوك ورجال الدين المسيحيون-كل هذه العوامل تضافرت لخلق موقف أقسى-فمنذ الأزمنة الصليبية فصاعداً أصبحت العلاقات بين المسلمين ومواطنيهم المسيحيين واليهود أكثر تباعداً وأشد صعوبة. فأصبح الدينيون معزولين اجتماعياً وعرضة للتمييز وأحياناً وإن يكن نادراً-للاضطهاد.

والتغير الثابت الثاني هو في العلاقات مع أوروبا. فقبل القرن الحادي عشر كانت هذه العلاقات غير ذات أهمية. والتبادل في السفارات الذي

يُستشهد به كثيراً بين شارلمان وال الخليفة هارون الرشيد لا يذكره إلا المؤرخ الفرنجي آينهارد Einhard. فإذا كان قد حدث ذلك التبادل على الإطلاق، فقد كان أقل أهمية من أن يجذب انتباه المؤرخين المسلمين، ما داموا لم يتطرقوا إلى ذكره. وهنالك سفارة تالية أرسلتها برتا التوسكاني Bertha of tuscany إلى الخليفة المكتفي عام 906 يذكرها المؤرخون بوصفها إحدى الطرائف. وحتى في أقصى غرب الإسلام، في شمال أفريقيا وإسبانيا كان التبادل الدبلوماسي مع أوروبا قليلاً جداً. وهناك سفارة اليهودي الإسباني إبراهيم بن يعقوب الطرطoshi، الذي أرسله الخليفة قرطبة إلى الإمبراطور أوتو في منتصف القرن العاشر، هي مصدر معظم معلومات المسلمين عن أوروبا الفرنجة في العصور الوسطى. وعلى الرغم من أن رواية إبراهيم المتعلقة بأسفاره قد ضاعت، فإنها تعرف من الاقتباسات المأخوذة منها، والتي وردت في الكتابات الجغرافية العربية التي تلتها.

ولقد نتجت عن عملية «استعادة» الأراضي وعن «الحروب الصليبية» معرفة جديدة بالغرب، وتحقق ذلك، بصورة خاصة، من خلال كتابات الجغرافيين المسلمين من أهل المغرب مثل الإدريسي (توفي 1169) في صقلية وابن سعيد الأندلسي (توفي 1274) والأهم من ذلك أنها وسعت إلى حد كبير الاتصالات التجارية والشخصية، التي كانت من قبل ضيقاً النطاق إلى حد ما، بين المسلمين والمسيحيين الأوروبيين. فائلاء الحروب الصليبية استقر التجار الأوروبيون، وخاصة الإيطاليين منهم، في مراقي الشام تحت الحكم اللاتيني. وهناك شكلوا جماعات منظمة تخضع لرؤسائهم، وتحكمها قوانينهم. ولم يترتب على استعادة المسلمين لهذه المراقي إنتهاء نشاطات التجار الأوروبيين، بل على العكس، كان الحكم المسلمين حريصين على تشجيع هذه التجارة لأنها كانت مصدر فائدة لهم ولمن يعمل بها. ولم تتقض فترة طويلة حتى ظهرت مستعمرات للتجار الأوروبيين حتى في مصر وفي أماكن أخرى لم يسبق لها أن خضعت لحكم الصليبيين.

ولقد كانت الترتيبات التي جرت مع المستعمرات الأوروبيية، من وجهة نظر الفقهاء المسلمين، نوعاً من أنواع «الأمان» التقليدي، وكان للتجار المقيمين صفة «المستأن». على أن نمط الاتفاقيات كان في الواقع نمطاً أوروباً على غرار المعاهدات التي كانت الجمهوريات التجارية الإيطالية قد أبرمتها

مع الإمبراطورية البيزنطية والدول الصليبية. فقد كان مفهوم التعاقد الثنائي أو المعاهدة الشائنة بين حكومتين غريباً على الشريعة الإسلامية والممارسات السياسية الإسلامية. وكان تبني هذا المفهوم علامة على تزايد التأثير الأوروبي<sup>(17)</sup>. وكان جوهر هذه المعاهدة الامتياز المنوح من حاكم مسلم إلى دولة مسيحية، والذي يخول مواطني تلك الدولة أن يمارسوا التجارة ويقيموا في مملكته دون أن يتعرضوا للمعوقات التي يتعرض لها رعاياه من غير المسلمين. وقد حصلت دول أوروبية على عدد كبير من الاتفاقيات، من هذا النوع، من حكام تركيا ومصر وبلاط إسلامية أخرى في البحر المتوسط. وفي العصور العثمانية أصبحت هذه الامتيازات تعرف باسم الامتيازات الأجنبية Capitulation وقد اشتقت الاسم من عنوان الفصول Capitula التي قسمت إليها (المعاهدة) في اللغة اللاتينية.

وفي الوقت الذي ازدهرت فيه التجارة الأوروبية ونمّت، تعرضت الأسلحة الأوروبية لسلسلة من الهزائم الفادحة. فقد طرد الصليبيون من جميع البلاد التي احتلوها، وغنم المسلمون المهاجمون مساحات واسعة من الأراضي التي كانت لا تزال مسيحية حتى ذلك الوقت. وهكذا شنت مرة أخرى حرب مقدسة ضد العالم المسيحي، كتلك التي شنت في العهود الأولى للإسلام، وفي هذه المرة وصل الزحف الإسلامي إلى قلب أوروبا.

لم تنشأ الحركة التي هزمت الصليبيين من البلدان التي كانوا قد احتلوها، ولا حتى من بين الشعوب التي احتلوها وهددوها. فقد جاء الدفع الجديد من مناطق أبعد في الشرق ومن قوة جديدة هي الإسلام هي قوة الأتراك. فقد سبق مجئهم الحروب الصليبية، وهو الذي أثارها، بمعنى ما. ولقد واجه المسلمون الأتراك لأول مرة على حدود آسيا الوسطى لإمبراطوريتهم، وأخذوا من وقت مبكر يستورونهم كرقيق، ويستخدمونهم بصورة رئيسية في الخدمة كجنود. وأصبح هؤلاء الرقيق العسكريون يعرفون باسم المالك لتمييزهم عن العبيد الأكثر وضاعة والذين كانوا بصورة عامة من الأفارقةين ويستخدمون داخل البيت أو للعمل في الأرض. ورغم أن وضعهم من الناحية الرسمية هو وضع العبيد فقد أصبح الماليك يشكلون طبقة عسكرية ذات امتيازات خاصة ويتمتعون بسلطنة كبيرة. ومتزايدة في الدولة الإسلامية. كانوا يجندون وهم أطفال عن طريق الأسر أو الشراء ثم يدرّبون تدريباً

قاسياً وطويلاً، وكانوا يرتبطون بولايات مشتركة قوية. ومنذ القرن التاسع (الميلادي) فصاعداً كان الخلفاء يعتمدون بصورة كليلة على الجنود والقواد الأتراك الذين اكتسبوا من جراء ذلك سلطة عسكرية في أول الأمر ثم سلطة سياسية. فقد أصبح القواد ولاة، وأسس الولاة أسرًا حاكمة، وظهر أول الحكام الأتراك في الإسلام في القرن التاسع (الميلادي)<sup>(32\*)</sup>. ومع مجيء القرن الحادي عشر لم يكن يوجد من الحكام، من آسيا الوسطى إلى مصر، إلا القليلون من غير الأتراك.

ولقد كان مؤسسو معظم أنظمة الحكم التركية رجالاً أصلهم من آسيا الوسطى، دخلوا العالم الإسلامي كعبيد واعتقووا الإسلام كجزء من تعليمهم، ومع الزمن ارتقوا في سلم الرتب العسكرية حتى أصبحوا قواداً condottieri. ولم تعد لهم أي صلة بالقبائل التركية الحرة فيما وراء الحدود، تلك القبائل التي أخذوا منها وفصلوا عنها في طفولتهم. ولقد كان تحرك هؤلاء الأتراك الأحرار باتجاه الغرب، هو الذي قدر له، بعد وقت قصير، أن يكون ذات تأثيرات هائلة في كل من الإسلام والمسيحية.

والواقع أن الذي غزا أتراك آسيا الوسطى، لم يكن المسلمين بل كان الإسلام ذاته. فقد كان المتصوفون والمبشرون المتجولون، ومعظمهم من الأتراك، يتلقون بين القبائل التي لم يتم إخضاعها فيما وراء النهر، ينشرون الدين البسيط، دين الكفاح الذي ازدهر على الحدود بين الإسلام والوثنية (انظر سابقاً، الفصل الثالث «2»).

وخلال القرن الحادي عشر وصلت الهجرة باتجاه الغرب، التي قامت بها شعوب السهوب إلى ذروتها. فقد رزحوا على طريقين رئيسيين، من شمال قزوين إلى جنوب روسيا وأوروبا الشرقية، ومن جنوب قزوين إلى بلاد الإسلام. ويعرف الغزاة الشماليون بالقجاق، وهو اسم القبيلة التركية المسيطرة بينهم. أما الجنوبيون فيعرفون بالسلاجقة، وهو اسم الأسرة التي حكمتهم وأسست إمبراطورية إسلامية جديدة هي السلطنة الكبرى.

كان القجاق الذين يعرفون أيضاً باسم البولوتفسيين والكومان، منتشرين لفترة من الوقت في كل المنطقة الممتدة من نهر الأورال حتى حدود هنغاريا. وكانت هذه الأرضي إلى حد ما أراضي تركية قديمة حكمتها شعوب تركية مثل الخزر والبشناق وبلغار الفولغا. ومنذ منتصف القرن الحادي عشر

(الميلادي) وحتى مجيء المغول في القرن الثالث عشر كانت هذه الأرضي تحت سيطرة القبجاق الذين استطاعوا، حتى بعد الغزو المغولي، أن يستوعبوا في داخلهم أسيادهم المغول ويطبعوا حكم الخانات المغوليين في بلدتهم بطابعهم الخاص.

وقبل مجيء القبجاق كان الإسلام قد تقدم بعض الشيء بين الشعوب التركية لحوض الدون والفولغا. وبحلول القرن العاشر، كان معظم البلغار، الذين أسسوا مدينة ودولة عند ملتقى نهري الكاما والفولغا، قد أصبحوا من المسلمين، وقد نشطوا في نشر الإسلام بين جيرانهم. وفي سنة 886 حاولوا، دون أن ينجحوا إدخال الأمير فلاديمير من كييف في الإسلام، ولكنهم حققوا نجاحاً أكثر بين القبائل التركية.

أما القبجاق أنفسهم فكانوا لا يزالون وثنيين عندما هاجروا إلى أوروبا الشرقية، فأصبح بعضهم مسيحيين واندمجوا في الشعب الناطق باللغة السلافية، بينما أصبح آخرون مسلمين، وكان هؤلاء هم الذين قاموا بدور مسيطر في حكم الخانات المغولي على ضفاف الفولغا.

ولأول مرة أعطى الغزو المغولي لأوروبا الشرقية، في العقددين الثالث والرابع من القرن الثالث عشر، إطاراً سياسياً لشعوب سهوب الذين كانوا قد اجتمعوا في تلك المنطقة. فأقام المغول عاصمة، في «سراي» على نهر الفولغا الأسفل، وأسسوا أسرة حاكمة من نسل باتوخان، الذي فتح روسيا، وهو حفيد جنكيز خان. كان المغول قليلي العدد وكانوا يعتمدون اعتماداً كبيراً على القبجاق. ومع الوقت، أخذوا لغتهم واندمجوا بهم. وقد عرفت دولتهم في المصطلح الروسي، وبالتالي الأوروبي، باسم القبيلة الذهبية Golden horde، ويبدو أنه لا يوجد ما يقابل هذا الاسم في المصادر الشرقية التي تدعوهם بدولة خانات سهوب القبجاق. ومع تحول هذه الدولة إلى الإسلام في أواخر القرنين الثالث عشر والرابع عشر، أصبحت دولة إسلامية تسيطر على كل أوروبا الشرقية، من البلطيق إلى البحر الأسود. وفي شبه جزيرة القرم وهي وديان الأنهر الكبيرة، وخصوصاً على طول نهر الفولغا، أدت موجات الاستيطان والدخول في الدين إلى إيجاد شعب إسلامي ضخم ونشيط، يقطن مدنًا مزدهرة مثل قازان وإستراخان وبقش سراي، وهي مدن أصبحت، بعد تفرق القبيلة الذهبية، عواصم لخانات مسلمة مستقلة.

أما الفزة الجنوبيون، بقيادة آل سلجوقي، فكانوا مسلمين منذ البداية. وباعتبار هؤلاء سلاطين كباراً أصبحوا يحكمون أراضي قلب الإسلام. وقد حق السلاطين السلاجقة أكثر من مجرد إعادة الوحدة الإقليمية والسياسية المحطمة للإسلام. فقد حملوا إليه أيضاً، من أطرافه البعيدة، حماسة دينية عميقية، على عكس التراخي وعدم الاتكاثر اللذين كانا يميزان الفترة السابقة. وخلافاً لإخوتهم الذين ذهبوا إلى بغداد وغيرها كمماليك وتربوا في جو المدن الإسلامية القديمة المرفة، فإن الأتراك الأحرار الذين جاءوا مع السلاجقة احتفظوا بالإيمان النضالي المتحمس الذي تميز به المناطق النائية، ويتميز به المحاربون في الحرب المقدسة.

ولقد اقتربن زحف الأتراك من آسيا الوسطى عبر إيران إلى ما بين النهرين بإحياء ديني عظيم، وعلى وجه التخصيص بإحياء المذهب السنوي القديم. وبينما كانت الجيوش التركية تطرد الكفار وتقطع المنشقين، بدأ الفقهاء ورجال الدين السنويون، الذين صارت علاقتهم مع الدولة ودية لأول مرة منذ بداية الإسلام، يصوغون وينشرون اجتهادات تتضمن وجهة النظر الدينية الأصلية بالنسبة إلى الموقف التجددية وغير المألوفة. ويمكن تبيان شعور الأتراك بالسلطة وبأنهم أصحاب رسالة في عدد من النصوص، أكثرها مداعاة للاهتمام نص كتبه شخص تركي من «كشغر» حوالي 1072 في مقدمة كتاب عن اللغة التركية يقول فيه: «لقد رأيت أن الله قد جعل شمس الإمبراطورية تشرق في منازل الأتراك وجعل أفالك السماء تدور حول مملكتهم. أعطاهم اسم الترك ومنحهم الملك وجعلهم ملوك العصر ووضع في أيديهم مقاليد الناس في هذا الزمان وفضلهم على البشرية...»<sup>(18)</sup>.

في خلال القرون التي حدث فيها تعايش بين الإسلام والمسيحية على الحدود البيزنطية، كانت الحرب المقدسة قد خمدت بين محاربي التخوم في الأراضي النائية فيما وراء النهر. ولكن كان من جراء مجيء شعوب الحدود تلك إلى الغرب أن استؤنفت الحرب المقدسة ضد العالم المسيحي على مقاييس لم يعرف منذ الأيام الأولى للتتوسع الإسلامي. ففي بلاد ما وراء القفقاس حاول السلاجقة أن يعيدوا السلطة الإسلامية على الجورجيين والأرمن. ولكن الأهم من ذلك بكثير كان الفتح التركي لشريقي الأناضول

ووسطها، وهو المعلم الكبير للإمبراطورية المسيحية اليونانية الذي صمد طويلاً أمام الزحف الإسلامي.

تم فتح الأناضول على أيدي جماعات من محاربي التخوم<sup>(33\*)</sup> وتوطد هذا الغزو نتيجة لوفود القبائل البدوية المهاجرة. وحين كانت العملية قد بدأت بالفعل، أرسل السلطان أميراً سلجوقياً ليتولى أمر الأرضي الجديدة<sup>(34\*)</sup>. وبينما كان محاربو التخوم يشقون طريقهم باتجاه الغرب، كان الضباط والإداريون يأتون من الشرق ليحكموا ويديروا البلاد التي كسبوها. وبفضل جهودهم قامت دولة تركية قوية في الأناضول وعاصمتها قونية، (أيكونيوم القديمة) وعرفت الأسرة السلجوقية التي حكمت هناك حتى بداية القرن الرابع عشر بأسرة سلاطين الروم<sup>(19)</sup> (أو سلاجقة الروم).

وخلال الفترة التي تلت ذلك، تعرضت البلاد الإسلامية في جنوب غربي آسيا لغزوين من الغرب والشرق. فقد أثر غزو الصليبيين في بلاد شرقي البحر المتوسط، ولكن سرعان ما أوقف وتم احتواه، ومن شرقي البحر المتوسط، بدأ الهجوم المضاد<sup>(35\*)</sup> على الحروب الصليبية على يد ضابط تركي طموح في خدمة السلاجقة يدعى زنكي، كان قد اقطع لنفسه ولاية في ما بين النهرين وشمال سوريا. وقد تابعه بحماسة دينه وطموح سياسي ابنيه نور الدين، واختتم هذا الهجوم المضاد خاتمة ناجحة نجاحاً شبه تام على يد أحد ضباط نور الدين، وهو صلاح الدين الشهير، الذي أسس أسرته الحاكمة الخاصة في مصر وسوريا، وسدّد ضريبة كانت هي الضريبة القاضية على الدول اللاتينية. كان صلاح الدين كريداً وقد اعتمد إلى حد ما على أبناء جلدته، لكن حكمه وجيشه كانوا من النمط التركي، وقد صبغهما خلافاًه بصبغة تركية تكون كاملة. وتمت تصفية بقايا القوة الصليبية في فلسطين على أيدي حكام مصر من المماليك القباچاق خلال القرن الثالث عشر.

على أن غزو المغول من الشرق كان أخطر بكثير. فلأول مرة منذ ظهور الإسلام تعرض المسلمين لذل الغزو والسيطرة الوثنية في قلب بلاد الإسلام. فألغيت خلافة بغداد، وأدمجت آسيا الوسطى وفارس والأناضول المسلمة والعراق في إمبراطورية وثنية كانت عاصمتها في شرق آسيا، وقد أضحت منذ سنة 1267 في بكين. ولقد بالغ بعضهم أحياناً في الأضرار التي لحقت

بالبلاد الإسلامية (من جراء هذا الغزو المغولي) على أنه ما من شك في قسوة الضربة التي أصابت ثقة المسلمين بأنفسهم وفي تأثيرها الدمر على الحكومة والمجتمع الإسلامي. بل لقد بدا لأول وهلة أن بقاء الإسلام نفسه كان موضع شك، حين كان خانات المغول في فارس يهددون آخر حصن في مصر ويتفاوضون مع القوى المسيحية في أوروبا من أجل التحالف ضد العدو الإسلامي المشترك.

ولكن الخطر زال. فلم تسفر المفاوضات مع أوروبا عن شيء، وخلال قرن من الزمن كان الحكم المغول في غربي آسيا وأتباعهم قد اعتنقوا الإسلام، واتخذ معظمهم اللغة التركية والطابع التركي. وعندما نستعيد أحداث الماضي فإننا نجد أن مجيء المغول -وهم الهجرة الكبيرة الثانية، بعد الأتراك، من شعوب السهوب إلى جنوب غربي آسيا- يمكن اعتباره عنصر قوية، وليس عنصر إضعاف، للقوة السياسية والعسكرية للإسلام. فقد كان للملكيات التي نشأت برعاية الأتراك والمغول المصطحبين بالصيغة التركية صفة الاستقرار والثبات والدوم، وهي صفات لم تكن متوفرة في الأزمنة السابقة، ويتجلّى هذا في كل من مؤسساتهم السياسية وفي فعاليتهم العسكرية. وقد رأى المؤرخ العربي ابن خلدون في السيطرة شبه الكاملة للأتراك على الإسلام برهاناً على عناية الله بشؤون المسلمين.

ففي الوقت الذي أصبحت فيه الخلافة ضعيفة خائرة القوى وغير قادرة على الدفاع عن نفسها ضد الهجمات، فكان من لطف الله سبحانه أنه تدارك الإيمان بإحياء رممه وتلافي شمل المسلمين الديار المصرية يحفظ نظامه وحماية سياجه، بأن بعث لهم من هذه الطائفة الشركية وقبائلها الغزيرة المتوفّرة أمراء حامية وأنصار متوافقة.. فيسترّشح من يسترشح منهم لاقتعاد كرسي السلطان والقيام بأمور المسلمين عنابة من الله تعالى سابقة ولطائف في خلقه سارية<sup>(20)</sup>.

وفي عصر السيطرة التركية استعاد العالم الإسلامي قدرته على الكفاح، وشن سلسلة جديدة من أعمال الجهاد تجتّع عنها مكاسب إقليمية مهمة، بعضها دائم، للعالم الإسلامي. ففي الشرق حدث أفهم تقدم إلى داخل الهند. ولقد كان الهجوم العربي على الهند في القرن الثامن غير حاسم ولم يتجاوز حوض السند. أما توسيع الإسلام والسلطة الإسلامية في شبه القارة

الهندي فقد جاء على أيدي مجموعة متعاقبة من الجنود والحكام الأتراك، من القرن الحادي عشر فصاعداً.

وفي الغرب، كان هناك زحفان رئيسيان إلى داخل أوروبا، أحدهما قام به خانات «القبيلة الذهبية»، وهم القبجاق المغول، والآخر قام به الأتراك العثمانيون.

بدأت الدولة العثمانية كولاية لمحاري التخوم، وكانت واحدة من عدة دول في الأناضول بعد تفكك سلطنة الروم السلاجوقية. ولقد كان حاكمها الأول هو عثمان، الذي قيل إنه حكم من 1299 إلى 1326 م (699-726 هـ) ولم تكن هذه الولاية أكبر دول الأناضول ولا أقواها. لكنها كانت أقربها إلى الغرب، بالنسبة إلى حدود ما بقي من الإمبراطورية البيزنطية. وكان فيها أفضل فرص الحرب المقدسة، بحيث جذبت المتطوعين من جميع أنحاء الأناضول. وعندما استجاب العثمانيون لهذه الفرصة تمكنوا من إقامة إمبراطورية عظيمة وحضارة ذات سلطان هائل.

حقق محمد الفاتح (1446-1451، 1481-1481) في عام 1453 فتح القدسية التي كانت الهدف الذي تشنده الجيوش الإسلامية خلال عدة قرون، وفي عهد سليمان القائد (1520-1566) كانت الإمبراطورية العثمانية قد وصلت إلى ذروة قوتها. ففي أوروبا زحفت الجيوش العثمانية، التي أصبحت مسيطرة على اليونان والبلقان، عبر هنغاريا وحاصرت فيينا عام 1529. وفي الشرق كان الأسطول العثماني يتحدى البرتغاليين في المحيط الهندي. وفي الغرب وصلت القوة البحرية الإسلامية إلى غرب البحر المتوسط على أيدي حكام شمال أفريقيا المسلمين الذين أصبحوا الآن تحت السيادة العثمانية، بل إن هذه القوة وصلت في بعض غاراتها إلى عرض المحيط حتى الجزر البريطانية وأيسلندا<sup>(21)</sup>. ومرة أخرى شكل الزحف الإسلامي خطراً مميتاً على العالم المسيحي. فقد انتهت الحروب الصليبية ليحل الجهاد مكانها. وحين قال ريتشارد نولز R. Knolles، وهو مؤرخ الأتراك في عصر الملكة إليزابيث، بأن الإمبراطورية التركية هي «الربع الحالي للعالم»، كان يعبر في ذلك عن الشعور العام في أوروبا.

لقد شبه الصدام بين أوروبا المسيحية والإسلام العثماني في بعض الأحيان بالمواجهة، في عصرنا الحالي، بين العالم الحر والسوفيت. ولهذا

التشبيه مزاياه. ففي الحالتين كان الغرب مهدداً بإمبراطورية مناضلة ومتعددة، تحفزها صفتان ملائمتان لكل دولة تستهدف القوة، هما شهوة الفتح والشعور بحمل رسالة، ويقويها إيمان متزمن بالصراع الدائم الذي سوف ينتهي بالنصر المحتوم. لكن من الواجب ألا نمضي في هذا التشبيه أبعد مما ينبغي. (ففي حالة الصراع بين أوروبا والأتراك) كان هناك ترفع وتزمت من كلا الجانبين. وكان الأتراك هم الجانب الأكثر تسامحاً. ففي القرنين الخامس والسادس عشر كانت حركة اللاجئين-أي أولئك الذين كانوا يقتربون بأقدامهم، كما قال لينين في عبارته البليغة-من الغرب إلى الشرق وليس، كما في أيامنا، من الشرق إلى الغرب. فهروب اليهود الإسبان إلى تركيا معروفة للجميع، لكنه ليس الحال الوحيدة على الإطلاق. وعندما انتهى الحكم العثماني في أوروبا، كانت الأمم المسيحية التي حكمها العثمانيون خلال عدة قرون لا تزال هناك، بلغاتها وثقافتها وديانتها وحتى إلى حد ما بمؤسساتها-كل هذه الأمور بقيت سليمة وجاهزة لاستئناف وجودها الوطني المستقل. أما إسبانيا وصقلية فليس فيهما اليوم مسلمون أو ناطقون باللغة العربية<sup>(36\*)</sup>.

لم يكن اللاجئون المسلمين واليهود، ولا المسيحيون من ذوي الآراء الدينية والسياسية المنشقة، هم الأوروبيين الوحدين الذين استفادوا من الحكم العثماني، إذ إن الفلاحين في المناطق التي غزيت قد تمتعوا، بدورهم، بتحسين كبير في أوضاعهم. فقد جلت الحكومة الإمبراطورية العثمانية الوحدة والأمن مكان الصراع والفوضى، كما ترتب على الغزو نتائج اجتماعية واقتصادية مهمة. ففي خلال حروب الفتح قضي على قسم كبير من الأرستقراطية الوراثية القديمة المالكة للأراضي ومنحت أملاكها التي لم يعد لها مالك على شكل إقطاعات للجنود العثمانيين. على أن الإقطاعات في النظام العثماني كانت بصورة أساسية منحة تعطي صاحبها الحق في تحويل العائدات. وكانت من الناحية النظرية على الأقل، تمتد طوال الحياة أو لفترة أقصر، ولكن كان يسقط الحق فيها عندما يتوقف صاحبها عن القيام بالخدمة العسكرية. ولم تكن تتضمن على حقوق وراثية ولا سيادة إقطاعية. ومن جهة أخرى كان الفلاحون يتمتعون بنوع من الامتلاك الوراثي للأرض، وكان النظام العثماني يحمي هذا التملك من التفتت ومن تركيز

المملكة معاً. وكان الفلاحون يتمتعون بقدر من الحرية في حقولهم أكبر بكثير من ذي قبل، وكانت الضرائب التي يدفعونها تقدر بصورة مخففة، وتجمع بطريقة إنسانية، وذلك بالمقارنة بما كان يجري في أنظمة الحكم السابقة والمجاورة. هذا الأمن والازدهار كان لهما دور كبير في جعل الفلاحين يتقبلون النواحي الأخرى الأقل جاذبية في الحكم العثماني، وهم يفسران إلى حد كبير الهدوء الطويل الذي ساد الولايات العثمانية حتى تفجرت الأفكار القومية التي جاءت من الغرب. فحتى القرن التاسع عشر كان الأوروبيون الذين يزورون البلقان يعلقون على أوضاع فلاحي البلقان الحسنة وعلى رضاهم عن هذه الأوضاع، وكانوا يجدونها أفضل من الأوضاع السائدة في بعض أنحاء أوروبا المسيحية<sup>(22)</sup>، وكان الفرق أوضح بكثير في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، في عصر حركات التمرد الكبيرة التي كان يقوم بها الفلاحون في أوروبا. وحتى عملية الداوشرمة Deushrime عملية الجمع القسري للأولاد من بين الفلاحين المسيحيين من أجل تجنيدهم في الجيش العثماني وفي خدمة الدولة، لم تخل من نواح إيجابية. ف بهذه الوسيلة كان أقل القرويين شأنًا يستطيع أن يرتقي إلى أعلى المراكز وأكثرها نفوذاً في الإمبراطورية (العثمانية). وقد ارتقى الكثيرون بالفعل وأحضروا أسرهم معهم وهو شكل من أشكال المرونة الاجتماعية كان مستحيلاً في المجتمعات الأرستقراطية للعالم المسيحي المعاصر للعثمانيين.

كانت الإمبراطورية العثمانية، بالإضافة إلى كونها عدواً خطراً، ذات سحر قوي: فقد كان المستاؤن والطموحون ينجذبون إليها بالفرص التي تتح لهم في ظل التسامح العثماني. وكان الفلاحون المسحوقة يتطلعون بأمل إلى أعداء أسيادهم. وحتى مارتون لوثر، في مؤلفه المسمى: «النصح بالصلوة ضد الأتراك» الذي نشر عام 1541، قد حذر بأن الفقراء المضطهدین على أيدي الأمراء وأصحاب الأملالک والمواطئن الجشعین يفضلون على الأرجح العيش في ظل الأتراك بدلاً من المسيحيین من أمثال هؤلاء<sup>(23)</sup>. صحيح أن فرسان أوروبا قد حاربوا بشجاعة ضد الأتراك، لكن فلاحيهم لم يكونوا يهتمون بانتصارهم. وحتى المدافعون عن النظام القائم كانوا يعجبون بالفعالية السياسية والعسكرية للإمبراطورية التركية. وكان جزءاً كبيراً من الأدب الغزير الذي أنتج في أوروبا حول التهديد التركي، يهتم

بمزايا النظام التركي والحكمة الكامنة في تقليده. كانت انتصارات سليمان القانوني أعلى نقطة وصل إليها المد التركي، وإن كان ذلك لم يدرك في ذلك الوقت. وبعد ذلك انسحبت الجيوش العثمانية من فيينا وأساطيل العثمانية من المحيط الهندي. وقد أخفت الواجهة المهيأة لقوة العسكرية والعثمانية، لفترة من الوقت، التدهور الحقيقي للقوة العثمانية. وفي هنغاريا خاض الأتراك والمسيحيون حرباً طويلة غير حاسمة، وفي سنة 1683 كان في استطاعة الأتراك أن يقوموا بمحاولة ثانية لاحتلال فيينا. ولكن كان قد فات الأوان، وفي هذه المرة كانت هزيمة الأتراك نهائية وحاسمة. وأصبح الآن ضعف الدولة العثمانية، وليس قوتها، هو الذي يسبب مشكلة لأوروبا، وهي المشكلة التي كانت تعرف «بالمسألة الشرقية».

واستمرت قوة الدين الإسلامي في الزحف في بعض أجزاء العالم، وبصورة خاصة في أفريقيا الاستوائية وجنوب شرق آسيا.

أما في الغرب فقد واجه الإسلام نكسة حاسمة كانت انتصارات العثمانيين قد حجبتها وأخرتها لفترة من الوقت ولكن لم تستطع أن تمنعها. لقد كانت استجابة العالم المسيحي الأوروبي للجهاد الكبير الأول هو عملية استعادة الأندلس، والحروب الصليبية. أما الاستجابة للموجة الثانية للزحف الإسلامي فقد وصلت إلى مداها في التوسع الكبير لأوروبا الذي أصبح يعرف باسم الإمبريالية (للاطلاع على طريقة تأثير هذه الموجة من الإمبريالية في الموقف الأوروبي من الإسلام، خصوصاً في القرن التاسع عشر، انظر فيما سبق، الفصل الأول). وقد بدأت الموجة، وهذا أمر طبيعي، في طرفي أوروبا، في بلاد كانت هي نفسها خاضعة للحكم الإسلامي-أي في شبه جزيرة إيبيريا وروسيا، ثم انتشرت حتى طفت على العالم الإسلامي كله تقريباً.

لقد لامست الهجرات الكبيرة للأتراك شمال أفريقيا مجرد الملمسة ولم تصل إلى إسبانيا أبداً. لذلك كانت تأثيرات السيطرة التركية في أقصى المغرب الإسلامي ضعيفة. غير أن شعباً آخر، هو شعب البربر، قام بدور مشابه لدور الأتراك. ففي أثناء القرنين الحادي عشر والثاني عشر أراح بربر أفريقيا، مثلما فعلت شعوب السهوب في آسيا، أنظمة الحكم المتداعية للدول الإسلامية القائمة، وأقاموا نظاماً سياسياً ودينياً جديداً. ولقد تمكّن

القواد البرير بفضل شجاعتهم العسكرية وتقواهم النضالية أن يقيموا دولاً جديدة وقوية، وأن يستأنفوا الجهاد بحماس متجدد. وسرعان ما تدفقت هذه القوة من أفريقيا إلى إسبانيا حيث استطاعت لفترة من الوقت أن توقف زحف حركة «استعادة الأراضي» المسيحية.

لكن ذلك لم يدم إلا فترة قصيرة. ففي المغرب لم يكن هناك دم جديد يعيد القوة إلى الإسلام، ولا تجديد للبنية السياسية والعسكرية مثل تجديد أنظمة الحكم المغولية. فبعد أن أقام البرير في المدن نسوا حماستهم وعادت القوة الإسلامية إلى التدهور. ففي 1492 احتلت جيوش الملوك الكاثوليك آخر مركز للقوة الإسلامية في إسبانيا. وفي هذه الأثناء كانت الضربة الأوروبية المعاكسة قد بدأت.

كان البرتغال قد أتموا حركة استعادة بلادهم عام 1267، قبل إسبانيا بقرنين ونصف القرن تقريباً. وفي سنة 1415 نقلوا الحرب إلى معسكر العدو بعد احتلال «سبتة». وفي أثناء القرن الخامس عشر حاولوا بجهد وتصميم أن يثبتوا أنفسهم في المغرب بعد أن احتلوا لفترة قصيرة الدار البيضاء وطنجة. وقد انتهت المحاولة البرتغالية للتوسيع في بر شمال أفريقيا بانتصار المغاربة في معركة القصر الكبير عام 1578. وكذلك فإن الإسبان، في غمرة حماستهم «لاستعادة» البلاد، تعقبوا أعداءهم المسلمين المنزهمين من أوروبا إلى أفريقيا، واحتلوا بين سنتي 1497 و 1510 سلسلة من المدن على ساحل شمال أفريقيا من مليلة حتى طرابلس في الشرق. على أن هذه المغامرة بدورها لم تثمر. فقد كانت غاية الإسبان محدودة، ووقائية هي ردع أي محاولة لإعادة المسلمين (إلى إسبانيا) وحماية شواطئهم وسفنهما من القرصنة المسلمين<sup>(37\*)</sup>. ومع صمود القوة البحرية العثمانية في البحر المتوسط، تخلى الإسبان عن أي محاولة جديدة لغزو شمال أفريقيا، واكتفوا مثل البرتغاليين بالاحتفاظ ببعض نقاط قوية فيها حاميات صغيرة.

وجاءت الضربة المعاكسة الحقيقة التي وجهها الغرب إلى الشرق من جهة مختلفة تماماً. فعندما وصل فاسكو داجاما إلى كلكوتا قال إنه أتى بحثاً عن المسيحيين والتوابيل. وكان هذا تلخيصاً صادقاً للدعاوى التي أرسلت البرتغاليين إلى آسيا، كما أنه يلخص، مع بعض التعديل، موقفهم من «الجهاد» الذي كانت رحلات «البرتغاليين» بمعنى من المعاني، جواباً متأخراً جداً

عليه. كان الشعور الديني قويا لدى البرتغاليين الذين ذهبوا إلى الشرق، فكانت الرحلات الاستكشافية تعتبر نضالا دينيا، أي استمرارا لحملة استعادة البلاد المحتلة والحروب الصليبية، وكفاحا ضد العدو الإسلامي نفسه. وعندما وصل البرتغاليون إلى المياه الشرقية كان خصومهم هم القوى الإسلامية لمصر وتركيا وفارس والهند، وكانت هيمنة هذه القوى هي التي أطاحوا بها. وبعد البرتغاليين جاء الإسبان والفرنسيون والإنجليز والهولنديون، وقد أسسوا، فيما بينهم، سيطرة أوروبية غربية على أفريقيا وجنوب آسيا دامت حتى القرن العشرين.

هذا النمط نفسه من استرداد القوة واستعادة البلد والهجوم المعاكس يمكن رؤيته في البلد الأوروبي الآخر الذي فتح الإسلام في العصور الوسطى-أي في روسيا. فقد كانت السيطرة الإسلامية على روسيا، في عهد القبيلة الذهبية، أقصر مدة، وكان تأثيرها أضيق نطاقا، من الحكم المغربي في إسبانيا. ومع ذلك، وكما هو الحال بالنسبة للحكم التركي في اليونان والسيطرة المغربية في إسبانيا، فقد ترك «النير التتر» أثرا عميقا في الذاكرة الروسية، وكذلك النضال من أجل إنهائه. بدأت روسيا تسترد قواها في الربع الأخير من القرن الرابع عشر. ففي عام 1310 هزم ديميتري دونسكوي، أمير موسكو الكبير، التتر، في معركة ضارية جرت في حقول كوليكيو. ولم يكن هذا النصر حاسما، رغم أنه خلد في التاريخ والأساطير الروسية، إذ إن التتر بعد سنتين انطلقا شمالا مرة أخرى، واجتاحوا الأراضي الروسية واحتلوا موسكو، حيث أعادوا فرض الجزية. وقد سددت ضربة قاتلة لقوة القبيلة الذهبية على يد غاز جديد من الشرق هو تيمور لنك الشهير الذي هاجمهم وهزمهم سنة 1395. وخلال القرن الخامس عشر تفرق خانات القبيلة الذهبية، وتوزعت ممتلكاتها على الخانات الثلاث المتنافسة، وهي قازان وإستراخان والقرم، بالإضافة إلى جماعات أخرى مستقلة في السهوب شرقي الفولغا والأورال.

هذه التقسيمات مكنت إيفان الكبير<sup>(38\*)</sup>، أمير موسكو، من أن يحرر نفسه، عام 1480، من كل جزية وتبعية. وكما فعل الإسبان والبرتغاليون، فقد انطلق الروس ليتعقبوا أصحابهم السابقين. وبعد صراع طويل ومرير ضد تتر الفولغا استطاع الروس في النهاية أن يحتلوا قازان عام 1552. وكان هذا

هو النصر الحاسم. فبعد أن أصبحت قازان بآيديهم كان من السهل عليهم نسبياً أن يزحفوا حتى الفولغا ويحتلوا إستراخان عام 1556. وبهذا النصر استطاع الروس أن يسيطرؤ على طريق تجارة الفولغا ووصلوا إلى بحر قزوين. وأصبح الظرف مناسباً للزحف الروسي الكبير في آسيا.

وهكذا ففي الوقت الذي كانت فيه القوى البحرية لأوروبا الغربية تبحر حول أفريقيا وتتوطد نفسها في جنوب آسيا وجنوبيها الشرقي، تقدم الروس براً إلى البحر الأسود وبحر قزوين وهضبة البامير والمحيط الهادئ - وضموا الشعوب الإسلامية في القرم وdagستان وأذربيجان الشمالية والفولغا وقازاخستان وآسيا الوسطى ضمن ملكهم المترامي الأطراف.

وكان مما ساعد التوسيع الروسي والأوروبي الغربي في آسيا وأفريقيا، التفوق الملحوظ في السلاح. ولم يصادف الروس أي قوة رئيسية في طريقهم شرقاً. ولما كانت سفن الإمبراطوريات البحرية قد بنيت أصلاً لتصمد أمام عواصف الأطلسي، وكان الهدف منها هو الحرب التي كانت تدور فيما بين هذه الدول ذاتها، فقد كانت لها ميزة في المهارة البحرية وفي التسلح البحري لا يعادلها شيء لدى البلاد الآسيوية. وهكذا ففي أوروبا فقط استطاعت الإمبراطورية العثمانية، وهي لم تزل، حتى في انتخاطها، أقوى الدول الإسلامية، أن تقاوم بعناد زحف أوروبا المسيحية نحو البلقان وإيجية والقدسية.

وفي عام 1606، وبعد حرب غير حاسمة وقع العثمانيون والنساويون معاهدة صلح في سينغاتوروك على ضفتى غدير يقع على الحدود الفاصلة بين الإمبراطوريتين. وكانت هذه المعاهدة نقطة تحول. فأ لأول مرة انتهت الحرب لا بهدنة يفرضها الطرف المنتصر على الطرف المنهزم في إستانبول، بل بمعاهدة يجري التفاوض فيها بين الطرفين، ويوقعها طرفان متكافئان على الحدود. وفي هذه المعاهدة، ولأول مرة، لا يدعى عاهل هابسبورغ «ملك فيينا» كما كان الحال في الوثائق التركية السابقة، بل يعطى اللقب الإمبراطوري. وإذا كان القرن السابع عشر قد بدأ باعتراف بالمساواة، فإنه انتهى باعتراف بالهزيمة. فقد كان الفشل الثاني في فيينا والتراجع التركي السريع الذي تبعه، يعني نصراً واضحاً لا يُبس فيه للنساويين وحلفائهم. وكانت معاهدة كرلوفيفتش لعام 1699 أول معاهدة توقيعها تركيا كقوة مهزومة،

كما كانت أول معاهدة احتاج فيها الوزراء الأتراك إلى وساطة الحكومات الصديقة، في الغرب، من أجل تخفيف نتائج الفشل العسكري بالوسائل الدبلوماسية. كان الأتراك قد نسوا استراتيجية الحرب المقدسة، وبدأوا يتعلمون سياسة المحافظة على البقاء وفن الدبلوماسية الجديد.

لم يكن فن الدبلوماسية شيئاً جديداً بحد ذاته بالنسبة للمسلمين. فالرسول نفسه استقبل المبعوثين وأرسلهم، وقد سار على هذا التقليد الخلفاء والحكام المسلمين الآخرون. ومنذ عصور الحروب الصليبية كان المبعوثون من أوروبا المسيحية كثيراً ما يزورون البلاطات الإسلامية. إلا أن ممارسة الدبلوماسية وأغراضها كانت محدودة من الجهة الإسلامية. فلم تكن هنالك سفارات دائمة ومقيمة إلى أن بدأت الدول الأوروبية اعتباراً من القرن السادس عشر فصاعداً، تقيمها في إسطنبول. ولم يقم العثمانيون بمحاولات إقامة سفارات دائمة في أوروبا حتى نهاية القرن الثامن عشر- بل إن الدول الإسلامية الأخرى قد تأخرت حتى عن ذلك. وبدلاً من ذلك كانوا يفضلون الاعتماد، من أجل الحد الأدنى من التعامل الضروري مع حكومات غير المسلمين، على بعثات خاصة يرسلونها من حين إلى حين إلى بلد أوروبي أو آخر، كما كانوا يعتمدون على المبعوثين الأوروبيين في عاصمتهم. وكانت الغاية الرئيسية لهذا التبادل الدبلوماسي تجارية، ففي الواقع لم يكن هنالك إلا القليل للتفاوض بشأنه خارج الأمور التجارية. فقد كانت النزاعات السياسية تحل عن طريق الحرب، وكان المنتصر هو الذي يفرض الحل. أما العلاقات السياسية الأخرى بين المسلمين والدول المسيحية التي لا تدفع الجزية فكان يجب بقاوئها ضمن الحد الأدنى الذي لابد منه- وحتى هذا كان يترك إلى حد كبير لموظفي الدول الإسلامية غير المسلمين. «فالتحالف» الذي كثر الحديث عنه بين فرنسوا الأول (ملك فرنسا) وسليمان القانوني كان موجوداً إلى حد كبير في خيال الأوروبيين. أما من الجانب التركي فلم يكن هنالك أكثر من مجرد تعاون تكتيكي محدود، يحتل المكان المحدود الذي يناسبه في الكتابات التاريخية التركية.

لقد أدت مفاوضات معاهدة كارلوفيتش التي خففت فيها عقوبة الهزيمة بفضل المهارة الدبلوماسية للمبعوثين البريطانيين والهولنديين، إلى تنبيه الحكومة التركية لأول مرة إلى مجالات الدبلوماسية الدولية وإمكاناتها.

على أنه حتى بعد هذا الدرس كان التقدم بطيئاً. فالفضل الذي يدفع للتعرف على أوروبا كان محدوداً جداً، وكان التعامل مع дипломатيين الأوروبيين لا يزال يوكل إلى رئيس الترجمة لدى الباب العالي، وكان هذا الرجل يونانيّاً. ولم توقع الإمبراطورية العثمانية معايير تحالف مع القوى المسيحية حتى نهاية القرن الثامن عشر. فقد كانت تركيا في حالة حرب مع روسيا والنمسا. وبالنظر إلى أن السويد كانت بدورها في حالة حرب مع روسيا، وانضمت إليها فيما بعد بروسيا، فقد وقعت تركيا معاهدين مع البلدين عامي 1789 و 1790. وقد شجب قاضي العسكرية شانيزاد أفندي هذه البدعة في التحالف العسكري مع بلد مسيحي من حيث إنها مخالفة للشرع الشريف، واستشهد بالآية القرآنية: «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوكم وعدوكم أولياء» (السورة 60 الآية 1) لكن المفتي العام نقض قوله، إذ استشهد بالحديث النبوي القائل «سينصر الله الإسلام بأقوام ليسوا منه»<sup>(24)</sup>.

وفي القرن الثامن عشر طرأ بعض التحسن على الأوضاع التركية. ففيما جرى معاهدة بساروفيفيش لعام 1718 أجبرت تركيا على التخلص من المزيد من الأراضي. ولكنها بعد ذلك وبفضل اختلافات أعدائها استطاعت أن تستعيد بعض هذه الأراضي. على أن هذا التحسن لم يطل أمده. ففي عام 1768 اندلعت الحرب مع روسيا، وبعد سلسلة من الهزائم العسكرية والبحرية أجبرت تركيا على التوقيع على معاهدة «كوتتشوك قابانا رجي» لعام 1774، وفيها تخلى السلطان، من بين ما تخلى عنه، عن سيادته القديمة على تتر القرم، الذين أصبحوا «مستقلين»، وتنازل للإمبراطورة الروسية عن حق حماية الكنيسة الروسية في إسطنبول، تلك الكنيسة التي أصبحت محمية فعلية تحمي رعايا السلطان المسلمين الأرثوذوكس. وتعويضاً عن ذلك سمح للسلطان بممارسة سلطنته الدينية باعتباره « الخليفة المحمدي الأعلى» على مسلمي القرم. وكانت هذه العبارة لا معنى لها، وقد نسيت على أي حال عندما ضم الروس القرم بعد بضع سنوات. إلا أنها أدت إلى نتائج غير عادلة ضمن العالم الإسلامي.

كانت الخلافة الإسلامية الحقيقة قد انتهت منذ عدة قرون. صحيح أن السلطان العثماني كان يستعمل لقب الخليفة<sup>(39\*)</sup>، غير أن الكثيرين من الحكام المسلمين الآخرين كانوا يستعملونه أيضاً، وبعضهم كانوا من الحكام

الثانويين. وكان من المأثور في ذلك العصر أن يستعمل لقب الخليفة كواحد من جملة ألقاب عديدة كان الحكام المسلمين يستعملونها ضمن حدودهم. ولكن ما من حاكم ادعى أو مارس أي سلطة دينية خارج حدوده، ولم تعرف سلطة كهذه، أو يعترف بها، في العالم الإسلامي. وكان حق السيطرة الدينية على تتر القرم، الذي ضمن في معاهدة «كوتشوك قاينارجي»، في جانب منه، وسيلة لإنقاذ ماء وجه السلطان، وفي جانب آخر، محاولة شبه يائسة لإبقاء نوع من الصلة بالقرم، وهي أول بلد إسلامي أصبح أجبر السلطان على التخلي عنه، إذ كانت الأراضي السابقة التي جرى التخلي عنها أراضي مسيحية لا يوجد فيها أكثر من أقلية حاكمة صغيرة من المسلمين. أما القرم فقد كانت أراضي إسلامية قديمة وسكانها من المسلمين. فكانت خسارتها ضربة مريرة.

كما كانت كذلك الضريبة الأولى في سلسلة من الضريبات المماثلة التي أدت إلى إخضاع مناطق واسعة من العالم الإسلامي للحكم المسيحي، وتركت حاكمين إسلاميين فقط يحكمان دولتين مستقلتين لهما حجم معقول. وكان شاه فارس، أحد هذين الاثنين، شيئاً فكأن من الطبيعي أن يتطلع السنين في كل مكان، بعد أن حرموا من زعمائهم، إلى آخر سلطان سني كبير ليستقوا منه النصح والتوجيه.

وبعد بضع سنوات تأيدت نظرية الخلافة العثمانية، التي اقترحت أول الأمر في معاهدة «كوتشوك قاينارجي»، بحجة جديدة، هي القصة القائلة بأن آخر خليفة عباسي في القاهرة كان قد حول الخلافة إلى سليم الأول العثماني الذي فتح مصر. وقيل إن هذا نقل الخلافة الإسلامية إلى آل عثمان الذين احتفظوا بها منذ ذلك الحين.

وقصة تحويل الخلافة هذه أسطورة بلا شك، ولذا لم يلق الادعاء العثماني بالحق في الخلافة إلا القليل من التأييد خلال القسم الأخير من القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. إلا أنه اعتباراً من منتصف القرن التاسع عشر تقدمت الدعوة العثمانية بقوة متزايدة ولقيت قدرًا متزايداً من القبول، خصوصاً في أواسط آسيا الروسية والهند البريطانية. وقد عملت الخلافة العثمانية وحركة الجامعية الإسلامية التي اقترن بها، على حشد الروح المعنوية الإسلامية خلال تلك الفترة من السيطرة الأوروبية

الغربية والشرقية.

وأخيراً ألغيت الخلافة العثمانية، مع مجيء الجمهورية<sup>(40\*)</sup> التركية، عام 1924، ولم تنجح المحاولات لإقامة خلافة جديدة. وفي هذه الأثناء، كانت المواجهة بين الإسلام والعالم المسيحي قد اتخذت أشكالاً جديدة، مختلفة جداً في مناطق السيطرة الأوروبية الغربية والشرقية. فقد تخلت أوروبا الغربية بسبب وهن العزيمة والإيمان وأخيراً القوة، عن تلك الأجزاء من العالم الإسلامي التي حكمتها. وتبقي بعض التأثيرات الاقتصادية والثقافية، وإن كانت حتى هذه في طور التلاشي. واختفت التأثيرات السياسية والعسكرية كلياً تقريباً. ومن جهة أخرى فإن أوروبا لم تحافظ على سيطرتها فقط بل زادتها قوة، وتوسعت لتشمل مناطق جديدة. وبعد تخليها عن المسيحية وجدت لنفسها عقيدة أخرى، نضالية وقدرة على جمع الأنصار، تستطيع بها أن تتحدى أفكار الإسلام وقيمته ومعاييره. ولأول مرة منذ قرون عديدة يصبح الجزء الأكبر من العالم الإسلامي مؤلفاً من دول مستقلة يتمتع حكامها بفرصة حقيقة للاختيار بين عدة خيارات. وسوف يتوقف مستقبل الإسلام، ومستقبل الكثير غيره، على الاختيار الذي يقومون به.

برتارد لويس

## Bibliography

Sir T. Arnold, *The Preaching of Islam* (3rd edn., London, 1935); idem, *The Caliphate* (ed. Sylvia Haim, London, 1965); D. Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom* (London, 1956); L. Beckmann, *Die muslimischen Heere der Eroberungszeit* (Hamburg, 1952); L. Caetani, *Studi di storia orientale*, iii (Milan, 1914); M. A. Cheira, *La Lutte entre Arabes et Byzantins* (Alexandria, 1947); *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn., articles ‘Djaysh, Djihad, Harb’; A.M. Fahmy, *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century A.D.* (Alexandria, 1950); J. N. Fries, *Das Herresmesen der Araber zur Zeit der Omayyaden nach Tabari* (Tubingen, 1921); L. Gardet, *La Cité musulmane* (Paris, 1954); H.A.R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West* (London, 1950-7); M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (2nd edn., Lahore, 1945); J. Hatschek, *Der Musta’mīn* (Berlin-Leipzig, 1919); W. Heffening, *Das islamische Fremdenrecht* (Hanover, 1925); P. M. Holt, A K. S. Lambton, and B. Lewis (eds.), *Cambridge History of Islam* (Cambridge, 1970); M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore, 1955); W. Montogmery Watt, *Islamic Political Thought : the Basic Concepts* (Edinburgh, 1968); R. Pierre, *Russian Central Asia 1867-1917* (Berkeley-Los Angeles, 1960); E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge, 1958); D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano*, i (Rome, 1926); K. M. Setton (editor-in-chief), *A History of the Crusades*, i and ii (Philadelphia, 1955-62); D. Sourdel, *Le Vizirat ‘abbaside de 749 à 936* (Damascus, 1959-60); W. B. Stevenson, *The Crusaders in the East* (Cambridge, 1907); E. Tyan, *Institutions du droit public musulman* (Paris-Beirut, 1953-6); A. Vasiliev, *Byzance et les arabes* (Brussels, 1935-50); D. Vaughan, *Europe and the Turk: a Pattern of Alliances 1350-1700* (Liverpool, 1954).

# الحواشي

(\*) يستعمل الكاتب كلمة الدين هنا بالمعنى السامي والعقيدة البعيدة عن الدنيا وشئون الحياة (وهي فكرة مسيحية) ولهذا يعتبر أنه بمشاكل السلطة والحكم والسياسة والحروب «توريط» للدين فيما لا شأن له به.

وبديهي أن المفهوم الإسلامي للدين (هو دين ودنيا) لا يتفق مع ذلك.

(\*) يقصد الكاتب أن الرسول الأعظم (ص) كان هو نفسه رئيس الدولة ومن المعروف أن الإمبراطور قسطنطين هو أول إمبراطور اعتبر المسيحي سنة 312 مـ ديناً مقبولاً مشروعاً ضمن أديان الدولة الرومانية، وبالرغم من أن ثمة شكاً كثيراً في أنه اعتقد هو نفسه المسيحي فإن الكنيسة قد كرسته منذ زمن طويل قديساً بسبب قراره هذا الذي أعطى الدين المسيحي (الشرعية)، وكان نقطة الانقلاب في تاريخ المسيحية التي أصبحت فيما بعد دين الدولة الرسمي في الإمبراطورية الرومانية. وعلى أي حال فإن طريقة التعبير عند كاتب البحث خاطئة ولا علاقة شبه على الإطلاق ما بين قسطنطين، والرسول الأعظم.

(\*) يقارن الكاتب هنا بين مدة الاضطهاد التي لقيها المسلمين الأول والتي استمرت 13 سنة وانتهت بالهجرة ثم بفتح مكة سنة 8 للهجرة، وبين الاضطهاد للمسيحيين الذي استمر قرابة قرنين ونصف القرن (ما بين أواخر القرن الأول للميلاد وحتى مطالع القرن الرابع).

(\*) يبدو أن الكاتب يجهل أو يتغافل أن العبرية ليست إلا إحدى اللهجات الكنعانية وأن الكنعانية والأرامية والعربية أخوات وأن جذور الكثير جداً من المفردات فيها جذور واحدة. وهذا فاليس من الكلام العلمي أن يقال إن كلمة «أمة» مأخوذة من العبرية فالكلمات مأخوذتان من جذر واحد يرجع في الأصل إلى لفظ «الأم» التي تعني الانتدامة إلى مولد واحد وبطن واحد مشترك، وإن فقط

«العم» التي تستعمل في العبرية بمعنى الشعب له في العربية ابن عم شبيه به هو لفظ عام وعموم.

(\*) الآيات المتعلقة بهذه الإشارة في القرآن الكريم تبلغ 51 آية استعملت فيها كلمة «أمة»، يضاف إليها 13 آية استعملت فيها الكلمة بالجمع: «أمم»، ومن الصعب إيرادها جميعاً. لكننا نلاحظ أن الكاتب لا يستوفى هنا المعاني التي أورد فيها القرآن هذه الكلمة فقد استعملت أيضاً بمعنى الجماعة من الناس عامة ومن أهل دين معين، وبمعنى مذهب، وبمعنى النبي الذي يتبعه الناس.

(\*) يشير الكتاب إلى الصحيفة «دستور المدينة» (أنظر ابن هشام ج 2 ص 119-123).

(\*) لنلاحظ أن هذا اللقب «إمام» ظهر أول ما ظهر لدى الشيعة في أواسط وأواخر العصر الأموي ومطالع العصر العباسي لتسمية ولإبراز زعامة دينية أخرى ذات صلة نبوية وتقابل مكانة الخليفة (السنوي). وقد منح هذا اللقب لمن اعتبرتهم الفرق الشيعية المختلفة ورثة «الحق»، الخليفة وزعامة المسلمين وبخاصة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب ولسلالته منذ الإمام محمد الباقر ثم «ابنه جعفر الصادق». وقد استعمل لإبراهيم الإمام بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس (وهو أخو أبي العباس والمنصور). وقد منح اللقب بعد موته بزمن واستعمل اللقب نفسه محمد النفس الزكية (ابن عبد الله الحضر) للوقوف في وجه المنصور، كما استعمله المنصور نفسه والرشيد. ثم استعمله أيضاً المأمون يوم وقف في وجه أخيه «الخليفة» الأمين ثم درج استعماله لدى الفقهاء

السنة لقباً للخلفاء العباسيين واستعمله الخلفاء الفاطميون، في الوقت الذي ظلت فيه الفرقية الشيعية الأساسية (الاثنا عشرية) تستعمل اللقب للأئمة الاثني عشر.

(7\*) شاع استعمال اللقب بهذا الشكل لدى خلفاء الثالث الأخرير من العصر الأموي. ولم يكن يحمل هذا المعنى لا في العصر الراشد ولا في صدر العصر الأموي.

(8\*) يهم الكاتب هنا الرأي «الخارجي» الذي قال به الخوارج والذي يجعل الخلافة حماة من يستحقها من المسلمين كافة. وقد عاش هذا الرأي وطبق وما يزال قائماً في المذهب الإباضي.

(9\*) لا نظن أن الكاتب قد عنى في ذكره الآل ثم الأسرة ثم الذرية الترتيب التاريخي لظهور هذه الأفكار، ففهم النص على هذا الأساس يوقيع في الخطأ. والنظريات الشيعية حول الإمامة وإن تضمنت هذه التسويفات في مدى القربى عن الرسول إلا أن ظهورها لم يكن بهذا الترتيب من التاحية الزمنية.

(10\*) لعله من الضروري أن نشير في هذا إلى أن الكاتب إنما ينطلق في بحثه من موقع «غير إسلامية» وإن كانت مقلقة بالظاهر «الموضوعي»، ولذلك تنتشر في سطوره هنا وهناك. كما سوف نلاحظ هنا وفيما بعد، الإشارات والصيغ واللاحظات التي قد تمس المساس الرفيق أو القاسي، مشاعر القارئ المسلم. ولما كان من المبالغة في التعليق والجدل تتبع كل ذلك والتبيه إليه ومناقشته، لذلك فضلنا الاكتفاء بهذا التعليق التتبّعي العام، لاتخاذ الحذر عند تناول ما بث هذا الباحث ضمن بحثه من الآراء والتعみيات.

(11\*) بقيت حتى العصر العباسي الثاني جماعات شيعية لا تشترط التسلسل من نسل فاطمة، وتقول بإمامية محمد بن الحنفية ومن بعده.

(12\*) يقصد الباحث ظهور الخلافة الفاطمية في أفريقيا (تونس) ثم سيطرتها على مصر وسوريا ثم الحجاز، وامتداد نفوذها إلى اليمن.

(13\*) لعلنا نسجل هنا الملاحظة المهمة، وهي أن الخلافة الفاطمية كانت تنظر إلى نفسها على أنها خلافة عالية وليس خلافة المسلمين فقط كالخلافة العباسية أو الأموية. الفاطميون من خلال منظورهم الديني كانوا يعتبرون أنفسهم خلفاء الأرض ويقسمون المسكونة إلى 12 جزيرة. إقليماً. ويعتبرون الأرض كلها مداهم ومنطقة حكمهم لا بلاد الإسلام فحسب. وقد أقاموا جهازهم الدعائي ونظموه على هذا الأساس المتصل بجذور العقيدة الإسماعيلية.

(14\*) يقصد الكاتب البوهينيين. على أنهم لم يكونوا من رجال البلاط ولكنهم من الأمراء المتسطلين.

(15\*) لم يكن في بغداد من أمير للعاصمة. ولكن أهم الأمراء المسيطرین (أولئک في تلك الفترة ابن رائق) هو الذي أخذ من الخليفة لقب أمير الأمراء. وبدأ بذلك عصر قصير العمر لهذه المرتبة استمر قرابة عشر سنوات (ما بين سنة 324-334) حين استطاع الأمير الدليمي المسلط على العراق العجمي (غرب فارس) وهو من بنى بویه، أن يمد نفوذه على بغداد نفسها ويبدا بذلك الدولة البوهينية محتجزاً لقب أمير الأمراء له ولأسرته ثم أضافوا إلى ذلك لقب الملك مع لقب مضاد إلى (الدولة).

(16\*) لم يكن البوهينيون من الفرس ولكنهم من الديلم، الشعب الذي يسكن منطقة الجبال شمال غرب إيران.

(17\*) لقد استعمل السامانيون قبل السلاجقة لقب السلطان، ثم استعمله هؤلاء لأنفسهم قبل أن يمنح طغرل بك رسمياً من الخليفة لقب سلطان المشرق والمغرب.

(18\*) مصطلح السلاجقة الكبار يطلق في العادة على سلاطين السلاجقة الأوائل: طغرل وألب

أرسلان وملકشاه.

(19\*) استعمل الكتاب المسلمين القدامى كلمة دولة بمعنى الحكومة، فدولة فلان تعنى فترة حكمه. ولكننا آثرنا استخدام كلمة حكومة في هذا المجال لثلا يفهم من كلمة الدولة المعنى الحديث لها.

(20\*) هذه الفقرة إنما تصور السلطان في العصر المملوكي بصورة خاصة، وإن كان الكاتب يوردها على أنها للعصر السلاجقى. فلم يكن السلاجقة هم الذين يعيون الخلفاء. وإنما كان ذلك في عصر الممالىك بمصر.

(21\*) للاحظ أن خلفاء القرن الأخير من الخلافة العباسية كانوا قد تحرروا من النفوذ السلاجقى تماماً وقد تحولت منطقة بغداد وجنوب العراق إلى إمارة صغيرة يحكمها الخلفاء كحكم أي أمير من الأمراء الآخرين المتسلطين لإمارتهم، ومميزته أن هؤلاء الأمراء الآخرين كانوا يخطبون باسمه على منابرهم ويتلقون منه . دون أي سلطة . وشقيقة الشرعية بالحكم.

(22\*) نجد في القرآن الكريم بالمقابل «إن هذه أمتك أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون». الآية 91 من سورة الأبياء، ونجد كذلك في الآية الكريمة 52 من سورة المؤمنون.

(23\*) مقابل هذه النظرة المتعصبة للغرب والمسيحية ظهرت في الغرب نفسه حديثاً نظرة معاكسة تعتبر معركة بواتييه (بلاط الشهداء) أيام يوم في تاريخ فرنسا لأنها سجلت انتصار الغرب البربرى وتراجع الشرق المتحضر.

(24\*) ينسى الباحث كما ينسى الكتاب والباحثون الآخرون، طرقاً آخر دخل منه الفاتحون العرب إلى أوروبا فترة من الوقت ثم أغلق. وذلك هو طريق القفقاس (دربنيد، بجوار بحر الخرز)، وقد اخترق هذا الطريق وعمل عليه حوالي 15 سنة الخليفة الأموي الأخير مروان بن محمد، وكانت آخر غزواته من النجاح بحيث ساير نهر الفولغا ووصل قرب موسكو وعاد من ذلك بعشرات الآلوف من الأسرى الخزر (يذكر أنهم 100 ألف أسير)، ولكن انهيار الحكم الأموي وقيام العباسيين وجاء الحكم الجديد إلى الدفاع بدل الهجوم ووقف الجبهة الإسلامية جنوب جبال القفقاس أغلق هذا الطريق نهائياً، وكان من شأنه . لو فتح . أن يضع يد الدولة الإسلامية على طريق الحرير البري الشمالي بين الصين وأوروبا.

(25\*) يقصد الباحث هنا الشعوب التركية المختلفة التي اتصل بها الإسلام واتصلت به بصلات الحرب والتعاون على السواء، اعتباراً من القرن الهجري الأول.

(26\*) يقصد غزوة أمريكا من الإسبان والبرتغاليين بعد اكتشافها، وقد كانت كل ملامح غزوها على الجياد.

(27\*) يشير الباحث هنا إلى معركة فالمي سنة 1792 حين هاجمت الجيوش الأوروبية المتحالفية ففرنسا . الثورة. فدافعت الثورة عن نفسها بجيوش شعبية سيئة التسلیح والتدریب ولكنها مملوءة بالحماسة وانتصرت، وأضحيت النشيد الذي كانت تتشدّه بعض فرقها في تلك المعركة هو النشيد الوطني الفرنسي إلى اليوم (وهو المارسيين).

(28\*) يشير الكاتب هنا إلى حصار المسلمين الأول للقدسية التي امتد من سنة 54 حتى سنة 60 وقاده يزيد بن معاوية وانتهى بالانسحاب نتيجة استخدام الروم للسلاح الجديد الذي عرفه العرب باسم «النار الإغريقية» وهو مادة كيماوية ابتكرها بعض أهل الشام وقدمها للروم فكانوا تلتصق بخشب السفن ثم تلقى عليها النار فتلتها. وعلى أي حال فقد اضطر الإمبراطور البيزنطي قسطنطين الرابع، بنتيجة ذلك الحصار إلى أن يعقد مع العرب معاهدة صلح سنة 679 مدتها

ثلاثون عاماً.

(29\*) لم تصل الجيوش البيزنطية إطلاقاً حتى القدس، في التاريخ الإسلامي كله. وكانت أعمق هجمة للروم توغلت في أرض الشام هي الحملة التي قادها الإمبراطور حنا تزيمكس ووصلت حتى دمشق سنة 975هـ ثم تراجعت، وإن زعم صاحبها في رسالته لملك الأرمن أنه أخذ طبرية وعكا والناصرة. وكان في زعمه كاذباً ومع ذلك فإنه قال فيها: «ولولا هؤلاء الأفريقيون الملائعين (يقصد الفاطميين) لكنا ذهبنا بمعونة الرب إلى مدينة أورشليم وصلينا في الأماكن المقدسة...» (يعني أنه لم يصل القدس».

(30\*) اصطلاح «الحروب الصليبية» إنما ظهر متأخراً جداً في أوروبا نفسها. وكلمة صليبي إنما كانت في الأصل صفة للمحاربين الذين وضعوا إشارة الصليب على ملابسهم وليس صفة للحروب، فطبعي جداً لا تظهر لدى المؤرخين الإسلاميين. أما عن إدراك المسلمين، في المشرق، لمعنى هذه الحروب وأنها حرب نصرانية ضد الإسلام فقد ثبت أنه كان موجوداً منذ السنوات الأولى للفزو الصليبي. وقد ثبت مخطوط موجود في دار الكتب الظاهرية بدمشق اسمه كتاب الجهاد كان صاحبه أبو الحسن علي بن طاهر الإسلامي يدرس في الجامع الأموي بدمشق، أن هذا الرجل الذي توفي سنة 498هـ (أي بعد أقل من خمس سنوات من وصول الفرنجة إلى القدس سنة 1099) كان يعلم الناس أن هذا الغزو الفرنجي هو واحد من ثلاث شعب من الغزو النصراني لبلاد الإسلام: في الأندرس وفي صقلية وفي الشام.

(31\*) إن ما يشير إليه التعليق السابق من أن الناس في المشرق الإسلامي فهموا هجوم «الفرنج» على أنه هجوم من «الروم» الذين اعتاد الناس هجماتهم، إنما يستخرج من قول الشاعر الأبيوردي من قصيدة طويلة فياحتلال الفرنج للقدس يقول فيها:

واخوانكم بالشام تضحي مقيمه  
ظهور المذاكى أو بطون القشاعم  
تسوهمهم «الروم» الهوان وأنتم  
تجرون ذيل الخفيف فعل المسالم  
دعوناكم وال Herb ترنو ملحة  
إلينا بالحاطن التسور القشاعم  
تراقب علينا «الروم» عض الآباء  
والقصيدة في الكامل ج 10 ص 285 - 286.

على أننا يجب أن نلاحظ أن ردود الفعل وظهور المقاومة الإسلامية للفرنجة إن كانت قد تأخرت قليلاً في المنطقة فإنما يعود ذلك إلى أنها كانت مسحوقة بالغزو السلجوقي من قبل وممزقة بتاحر هؤلاء السلاجقة أنفسهم فيما بينهم، مما جعل تنامي القوى الإسلامية ولقاءها بعضها البعض لا يتمان إلا بالتدرج البطيء.

(32\*) يقصد الباحث ابن طولون الذي حكم مصر والشام ما بين سنتي 254-270هـ. ثم حكم أبناؤه وأحفاده من بعده أكثر من عشرين سنة.

(33\*) يقصد الترك الغز الذين حملوا اسم السلاجقة والتركمان.

(34\*) يقصد سليمان بن قاتلش (هو جد أسرة سلاجقة الروم) ولم يرسله السلطان للفتح ولكنه كان ضمن زعامات المد الغزي التركي ثم كان على علاقة سيئة مع ابن عميه السلطان ثم ازدادت العلاقة سوءاً ووصلت حتى انفصل أسرته واستقلالها الذاتي حين قتل هو نفسه على يد ابن عميه تشن أخي السلطان قرب حلب سنة 470هـ - 1077م.

(35\*) الواقع أن المقاومة الإسلامية للفرنجة والهجوم المضاد عليهم بدأ في الشام وفي شمال العراق قبل زنكي ومن زعمائهم القواد: مودود، برسق، إيلغازي وطفتكة.

## السياسيه وال الحرب

(36\*) على الرغم من دفاع الكاتب، في الجزء الثاني من هذه الفقرة، عن الأتراك العثمانيين لتسامحهم النسبي، فإن تشبّيّهه لهم، في أول الفقرة، بالسوفيت، وللعالم المسيحي الوسيط بالعالم الحر، لا يصدر عن نظرة موضوعية. فالتشبّيّه منذ بدايته باطل في كلتا الحالتين، وأوسع طرورة «العالم الحر»، أصبحت مكتشوفة للجميع، وصفة «الإمبريالية» التي نسبها إلى الإسلام (مع السوفيت) لم تظهر في أصلها إلا عند الغرب.

(37\*) تظهر كلمة (القراصنة) هنا، كما ظهرت من قبل، إحدى نقاط التصubض العربي ضد العرب والإسلام. فحركة البرتغال والإسبان ضد الأرضي العربية الإسلامية تدعى «استعادة» وحملات «وقائية» ضد «العدو»، وأما ردود الفعل الإسلامية الدفاعية والانتقامية فتدعى «قرصنة».

(38\*) حكم امارة موسكو منذ القرن الرابع عشر مجموعة من الأمراء من أسرة دانييلوفتش كاليتا، وحمل عدد منهم اسم ايفان. منهم ايفان الأول (الذي حكم بين 1328-1340) وابنه ايفان الثاني الطيفي (وقد حكم بين 1353-1359) ثم ايفان الثالث الكبير (المولود سنة 1440 والمتأوفى سنة 1505) وهو المذكور في النص، والذي دمر التفود التترى. وقد حكم منذ سنة 1462 حتى وفاته، ثم جاء ايفان الرابع الراهب (المولود سنة 1530 والمتأوفى سنة 1584) وكان أول من اتخذ لقب قيصر. بعد أن وحد روسيا. وكان حكمه منذ سنة 1533. وقد جاء من بعد هؤلاء قيسران آخران باسم ايفان قتل آخرهما وهو الرابع (1740-1764) على يد كاترين الثانية بعد أن عزل عن العرش.

(39\*) قضية إضافة السلاطين الأتراك لقب «الخليفة» إلى ألقابهم قد تحتاج إلى بعض الإيضاح هنا. فإن آخر خلفاء العباسيين في القاهرة: المتوكّل على الله (الثالث) كان مع السلطان قانصوه الغوري، آخر سلاطين المماليك، حين هزم وقتل في مرج دابق سنة 1516 أمام السلطان سليم الأول العثماني. وقد سامح هذا السلطان مع المتوكّل بعد فتح مصر سنة 1517 ولكن السلوك المشين لهذا الخليفة الأخير دفع السلطان العثماني إلى إرساله إلى إستانبول حتى السلطان سليمان القانوني إلى مصر. فلما توفي سنة 1543 لم يشعر أحد بانتهاء الخلافة العباسية من الوجود. وأول من ذكر تنازل المتوكّل عن الخلافة للسلطان سليم هو المؤرخ الروماني (من رومانيا) Dhosson في أواخر القرن الثامن عشر وذلك في كتابه الذي كتبه بالفرنسية بعنوان Tableau Generale de l'empire Ottoman (لوحة عامة للإمبراطورية العثمانية). وقد أدعى المؤرخ أن المتوكّل أخذ معه إلى إستانبول شعائر الخلافة (البردة وسيف عمر وبعض الشعارات من لحية الرسول (ص) وهذه الشعائر موجودة بالفعل هناك إلى اليوم ومن أيام السلطان سليم. لكن مجرد وجودها لا يعني التنازل الفعلي الذي لو كان واقعاً لذكره السلطان في رسائله لابنه سليمان وذكره المؤرخون الآخرون ولكن السلاطين بعد ذلك قد حملوا اللقب واستخدموه في سلسلة ألقابهم التي تبلغ عدّة أسطر، مع أننا لا نجد، أنهم أضافوا لأنقابهم بعد فتح البلاد العربية سوى لقب «خادم الحرمين الشرifين»، ولم يبدأ سلاطين العثمانيين بالاتجاه نحو استخدام لقب «الخلافة» رسميًا إلا في أواخر القرن الثامن عشر، حين بدأت فترة الهزائم بالنسبة إليهم وبالنسبة للدول الإسلامية الأخرى، وأرادوا -وهم أكبر دولة إسلامية- أن يتخذوا منه سلطة روحية تعينهم في مواقفهم تجاه الدول الأوروبيّة وهجومها الشرس على العالم الإسلامي. وقد ظهر ذلك الاتجاه أول ما ظهر في معاهدة كوتشكوك قاينارجي، ولم يؤكّد السلاطين على هذا اللقب ولم يستخدموه الاستخدام السياسي الواسع إلا بعد ذلك بمائة سنة في عصر السلطان عبد الحميد الثاني (1876-1909).

(40\*) ألغى مصطفى كمال السلطنة العثمانية وأعلن الجمهورية سنة 1922 ثم ألغيت الخلافة سنة 1924، وكان المجلس الوطني الكبير قد جرد السلطان الأخير وحيد الدين من السلطنة (10 أكتوبر

(1922) فلما لجأ إلى بعض السفن الإنجليزية اختار المجلس عبد المجيد بن السلطان عبد العزيز (ولي العهد) لمنصب الخليفة. ثم وافق المجلس (في 2 مارس 1924) على قانون بإلغاء الخليفة وإخراج آل عثمان من تركيا.

## 5

# التطورات الاقتصادية

يحتوي هذا الفصل على ثلاثة أمور: وصف لتراث الإسلام الزراعي في أوروبا الجنوبيّة، ووصف للتجارة بين البلاد الإسلامية في البحر المتوسط والعالم المسيحي اللاتيني في العصور الوسطى، مع إشارة إلى ذلك التراث الإسلامي المثير الذي يعزى إلى الإسلام في هذا المجال، وأخيراً محاولة لإقناع القارئ بـألا يعتبر أن ضالة التراث، كما حددناه في المجال السابق، هي نتيجة لتخلف مزعوم في الحياة الاقتصادية للعالم الإسلامي<sup>(١)</sup>. ويجب الاعتراف بشيء في هذا المقام:

أولاً: أن اختيار المواضيع يضفي على الفصل طابعاً فيه اهتمام زائد بالفترة الوسيطة وفيه تحيز لأوروبا<sup>(٢)</sup>، مثل ذلك أنه لم يذكر أي شيء عن انتقال طريقة تقطية السكر من مصر إلى الصين الذي ذكره ماركوبولو، أو عن انتشار زراعة البن من اليمن إلى جawa في القرن السابع عشر، كما أن التجارة التي كانت تجري عبر الحدود الجنوبيّة والشرقية من العالم الإسلامي لا تذكر إلا بشكل عابر.

ثانياً: أن محاولة دراسة تاريخ اقتصاد سابق للمرحلة الصناعية بتحديد «منجزاته» أو بذكر «تأثيراته» في اقتصاديات بلاد أخرى، لا تلقي في

الواقع ضوءاً كبيراً على الموضوع، وأسباب ذلك مذكورة بصورة جزئية أو بصورة ضمنية فيما بعد. وقد أشرنا إلى هذه النقطة هنا من أجل تبرير صفة الاعتباطية التي توجد إلى حد ما في محتويات هذا الفصل.

## أولاً

إن أحد الأسباب التي تحول دون معالجة قضايا التأثيرات الاقتصادية بصورة مجده هو ببساطة عدم كفاية المعلومات المتوافرة لدينا. وينطبق هذا بشكل واضح جداً على تراث الإسلام التجاري، الذي سيناقش في هذا الفصل فيما بعد. لكن ذلك النقص يظهر أيضاً بالنسبة لتراث الإسلام الزراعي في جنوب أوروبا، ويمكن تحديد هذا التراث مؤقتاً بأنه نقل بعض النباتات الجديدة، ومصدرها الأصلي من داخل آسيا، بالإضافة إلى إدخال عدد من أساليب الري المأخوذة عن الشرق الأوسط.

إن قائمة النباتات التي يقال إن مسلمي العصور الوسطى الأوائل أدخلوها إلى جنوب أوروبا هي قائمة طويلة. ونجد على رأسها الأرز والقطن وقصب السكر، لكنها تضم أيضاً البرتقال والليمون وبضعة أنواع من الخضار (مثل البازنجان) وحتى بعض أنواع الحبوب. والمشكلة الأساسية هي عدم وجود وصف محدد بشكل كافٍ لإدخال هذه النباتات إدخالاً فعلياً في مصادrena. يقال إن أول حاكم أموي في إسبانيا أحضر معه «نباتات عجيبة وأشجاراً نبيلة» من الشام وغيرها. ولكن تلك كانت مسألة حنين إلى الوطن أكثر مما كانت مسألة علم اقتصاد. والنوع الوحيد المحدد من الفواكه، الذي ورد ذكره في هذا الصدد، هو نوع خاص من الرمان. لذا يجب بصورة عامة استنتاج وصول النباتات الجديدة من وجود شواهد تثبت زراعتها في الفترة الإسلامية من جهة وعدم وجود مثل هذه الشواهد، في الفترة السابقة للإسلام، من جهة أخرى.

بالنسبة للفترة الإسلامية توجد مصادر موثوق بها إلى حد ما تحدد لنا النباتات التي كانت تزرع. وبالإضافة إلى المعلومات المتداولة في كتابات الجغرافيين المسلمين. فقد بقيت بعض الكتابات المتعلقة بعلم الزراعة في إسبانيا الإسلامية، وهذه الكتب تلقي ضوءاً على زراعة العصور الوسطى يزيد بكثير عما نجده في ذلك الهراء الأدبي الذي يزخر به التراث الكلاسيكي

الموجود في البلاد الواقعة إلى الشرق. وهذا يعني أن المعلومات في هذه الحالة كما في بقية الحالات بصورة عامة، متوافرة بالنسبة لإسبانيا أكثر بكثير منها بالنسبة لصقلية.

وتوجد في الواقع حالات لا تتوافر فيها المعلومات عن صقلية إلا بالنسبة إلى الفترة النورماندية، أما الأوضاع في الفترة الإسلامية نفسها فلا يمكن معرفتها إلا بالاستنتاج.

على أن علينا بصورة عامة لا نشكوا أكثر مما يجب من نوعية المعلومات الإسلامية، فيكفي بالنسبة لما سوف يأتي، أن نعرف أن البنود الثلاثة الأولى في القائمة المذكورة آنفاً وهي الأرز والقطن وقصب السكر أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الزراعة الأندرسية، كما يظهر من «التقويم القرطبي»، وهو تقويم يعود إلى منتصف القرن العاشر<sup>(\*)</sup>.

على أن الإشكال إنما يكمن في المعلومات الخاصة بالفترة قبل الإسلامية. ذلك لأن قبولنا للرأي القائل بأن المسلمين هم الذين أدخلوا هذه النباتات، يعتمد بالضرورة على عدم ورود أي إشارة إليها في الفترة السابقة على العهد الإسلامي، ولكن من الصعب أن نحكم بأن قلة الشواهد التي وصلت إلينا من إسبانيا القوطية ومن صقلية البيزنطية تبرر، بطريقة مشروعة، القول بأنه لم تكن توجد بالفعل أي إشارة إليها. أما بالنسبة للفترة الرومانية فالمعلومات متوافرة بصورة أفضل، ولذا فإن الفرضية أقوى في هذه الحالة. وهكذا فإن الأرز يظهر بصورة متقطعة في الهلال الخصيب، ويظهر القطن توزعاً مماثلاً. ويبدو على أي حال أنه عرف أولاً عن طريق الواردات الآتية من الهند. أما قصب السكر فلا يظهر على الإطلاق أيام الإمبراطورية الرومانية، ولكن حتى هنا قد تبدو المصادر صامتة لمجرد أنها لم تدرس بصورة كافية، والمثال على ذلك هو الرأي التقليدي عن دور العرب في نشر الحمضيات في عالم البحر المتوسط. ثم إنه لا يمكن استبعاد حدوث عملية نقل الزراعة في القرن أو القرنين السابقين للفتوحات العربية، دون أن تكون هذه العملية قد سجلت في وثائق. وكل ما يمكن أن يقال إزاء ذلك هو أن الاحتمال فيما يبدو يرجح أن العرب هم أصحاب الفضل في ذلك. ذلك أولاً: لأن الفتح الإسلامي والظروف التي تربت عليه، تشكل سياقاً أكثر ملاءمة لانتقال الأساليب الزراعية عبر مسافات طويلة، وثانياً: لأن معظم

النباتات التي هي موضوع البحث تظهر في لهجات إسبانيا وصقلية (وبالتالي غالباً في لغات أوروبا الغربية كل) بأسماء تكشف أصلها العربي المباشر، وإن لم يكن أصلها الأول.

والعنصر الثاني في التراث الزراعي الإسلامي هو أساليب الري. وهنا نجد أن المعلومات تعاني من النواقص نفسها، وبضاف إليها أن قدرة المستغلين بعلم الزراعة على المساعدة أقل بكثير في هذا المجال. إلا أنه من الواضح أن المسلمين لم يكونوا مسؤولين عن إدخال قناة الري والنوعين، التي تعتمد على قوة تيار الماء، أو الطريقة البدائية لرفع الماء والمعروفة باسمها المصري (الشادوف). ذلك لأن الشواهد الأثرية أو الأدبية تدل على أن هذه الوسائل كلها كانت موجودة في إسبانيا ما قبل الإسلام. وحالة الناعورة التي تحركها الحيوانات هي الحالة الوحيدة التي لا يرد ذكرها في أي شواهد سابقة، ومن ثم فإن السكوت عنها يقدم مبرراً للقول بأن المسلمين أدخلوا أسلوباً خاصاً للري. وهذا بالطبع لا يعني استبعاد الفرضية التي ردها الكثيرون، والقائلة بأن المسلمين طوروا إلى حد كبير زراعة الري في إسبانيا وصقلية. ومن المحتمل جداً أن تكون قنوات الري التي استولى عليها المسيحيون عند «استرداد» الأرضي -ومنها مثلاً تلك الموجودة في وادي نهر الأبرو، أو على طول ساحل فالنسيا (بلنسية)، لقد شقها المسلمون أو توسعوا في استعمالها أو أعادوا بناءها على شكل «هيدروليكي» أعقد وأحسن. لكن هذه إنما هي فرضية وليس لها دليل ثابتة.

غير أن هنالك أسلوباً «هيدروليكيًا» ينتمي بصورة واضحة نوعاً ما إلى التراث الإسلامي، رغم أنه لا يظهر إلا نادراً في جنوب أوروبا، وعندما يظهر فإنه يكون في سياق «حضري» أكثر منه زراعياً. هذا الأسلوب هو القناة (القنوات)، وهي مجرى للماء تحت الأرض يتكون عن طريقربط بين سلسلة من الآبار ويستخدم في استبطاط موارد المياه الجوفية في مواضع قد تكون على مسافات شاسعة. ويدل توزع القنوات في الوقت الحاضر، بالإضافة إلى المعلومات المستقاة من المصادر الأدبية والمتعلقة بتاريخها، على أسلوب إيراني تنقل بين مناطق عديدة من آن لآخر، فالقنوات تظهر بصورة متفرقة في الجزيرة العربية. وقد أدخلت إلى مصر على مقاييس صغير في أيام الأخمينيين<sup>(\*)</sup> Achaemenids، وهي تظهر في مناطق كثيرة

في شمال أفريقيا في الفترة الإسلامية. وفي إسبانيا تظهر بصورة رئيسية في ضواحي مدريد. ولقد كان إيجاد شبكة مجاري المياه الجوفية هذه هو الذي جعل من الممكن وجود مدينة مثلها تقوم على أرض تتصف بجفاف سطحها، وذلك قبل تحديد شبكات المياه في هذه المدينة في منتصف القرن الماضي. ويبدو من المحتمل جداً أن يكون المسلمين هم الذين أدخلوا هذا الأسلوب. فليس لمدريد أي تاريخ يذكر قبل الفترة الإسلامية (ولعل الاسم نفسه ذو أصل عربي ويعتبر بهذه المرات المائية)<sup>(2\*)</sup>. على أنه يجب أن يلاحظ أن قنوات مدريد لم يرد ذكرها في الإشارات المذكورة في المصادر الإسلامية المتعلقة بالمدينة، وأول ذكر لها يرد في وثائق حركة «استرداد الأرضي» المسيحية.

لقد حاولت آنفاً أن أدرج بصورة مبدئية البنود الرئيسية للتراث الزراعي الذي تركه الإسلام لجنوب أوروبا، على أن هذه المحاولة لن تكون لهافائدة تذكر إلا إذا أمكن الحديث عن الأهمية التاريخية لهذا التراث. فبالنسبة لأساليب الري يصعب أن نقول أي شيء على الإطلاق. ومن المعقول أن تكون قد أسهمت بشكل مهم في تكيف الزراعة في جنوب أوروبا، وربما امتد تأثيرها أبعد من ذلك (يقال إن أساليب الري في إسبانيا الإسلامية قد انتشرت ووصلت إلى روسيا<sup>(3\*)</sup> في منتصف العصور الوسطى، وقد ذكر أن قناة من صنع إسباني قد شوهدت في مكان بعيد كل البعد هو التشيلي). ولعلها كانت من المستلزمات الضرورية لزراعة الأرز والقطن أو قصب السكر. لكن الفكرة القائلة بأن هذه الأساليب قد جلبت الاستبداد الشرقي إلى جنوب أوروبا لا يمكن أن تكون معقولة<sup>(3)</sup>.

كذلك لم يكن الإسهام في مجال النباتات بذى أهمية كبرى في نتائجه المباشرة. فقد أضاف بعض التوسيع إلى غذاء جنوب أوروبا دون أن يؤثر في أولوية الحبوب. وبقيت صقلية من أكبر مخازن القمح في البحر المتوسط. مثلاً كانت في العهود الرومانية. وأصبحت الأندلس منطقة عجز بالنسبة للحبوب، وتعتمد على حبوب شمال أفريقيا في القرن العاشر والحبوب الصقلية في القرن السادس عشر. لكن هذا الاقتصاد كان يقوم على التصدير التقليدي للزيت والنبيذ، وليس على زراعات جديدة أحضرها العرب. صحيح أنه كانت تصدر في بعض الفترات كميات كبيرة من قطن إشبيلية وأرز

فالأنسية (بلنسية) إلا أن هذه المحاصيل انتشرت في إسبانيا وصقلية، كما انتشرت في الشرق الأوسط نفسه<sup>(4)</sup>، من خلال فجوات اقتصاد زراعي كان متطورا بالفعل.

ولم يتغير النمط (الزراعي) بشكل عام إلا بعد انتشار هذه النباتات خارج المناطق التي أحضرها إليها العرب. وهكذا فقد كان الأرز أساس توسيع الزراعة لتشمل أجزاء واسعة من سهل لومبارديا<sup>(4\*)</sup>، وكان ذلك جزءا من العملية التي تحول بها هذا المستنقع النهري في القرن السادس عشر إلى واحدة من أولى المناطق الزراعية الرأسمالية المبكرة في أوروبا. على أنه لم تكن توجد في جنوب أوروبا إلا القليل من المناطق التي تتمتع بكل من الفراغ والخصب اللازمين مثل هذا التطور غير المحدود، لاقتصاد يعتمد على المحاصيل الزراعية المريحة. وبالرغم من أن الأرز لعب دورا صغيرا في تطور زراعة المستوطنات الكبيرة في العالم الجديد، فإنه لم يصل أبدا إلى المكانة التي كانت له في السابق في الشرق الأقصى. وكان القطن مستقبل أهم من كل النباتات التي أدخلها العرب: فقد أصبح فيما بعد، هو والفحم، أهم مادتين من المواد الخام التي قامت عليها الثورة الصناعية. وقد طور البرتغاليون زراعته في مرحلة مبكرة في مزارع جزر الرأس الأخضر Cape Verde. لكن التوسع الهائل في زراعة القطن في الأمريكتين لم يحدث إلا في نهاية القرن الثامن عشر، حين كان هذا النبات قد هجن من أنواع محلية في العالم الجديد لدرجة أصبحت معها أي صلة له مع المسلمين في إسبانيا ضعيفة جدا.

وعلى نقايض ذلك كانت أهمية زراعة قصب السكر واضحة وحاسمة: فهي مع عمل الرقيق الأسود، كونا أنس أولا الإمبراطوريات الاستعمارية في العالم. وقد ظهرت أولى المستوطنات الزراعية من هذا النوع في القرن الخامس عشر في جزر الأطلسي البرتغالية، ومنها انتشرت في القرن السادس عشر إلى البرازيل، وأقامها الإسبان في جزر الكاري وهسبانيولا<sup>(5\*)</sup>. وبالطبع تلك قصة كان العرب في إسبانيا مجرد نقطة الانطلاق فيها. فمن المحتمل أنهم حملوا قصب السكر إلى أوروبا. لكن البقية هي ما فعله الآخرون به. فإنما السكر المتفوق في الأندلس يظل شيئا مختلفا كل الاختلاف عن اقتصاد المستوطنات الزراعية المكثف في جزر مورشيشيوس أو

كوبا. ومع ذلك فإن المرأة يستطيع أن يلمح شيئاً من الطابع الحديث المميز لزراعة قصب السكر حتى قبل وقت طويل من اتخاذ البرتغاليين له أساساً لإمبراطوريتهم الأطلسية. فبسبب اتساع نطاق العمل والري اللازمين من أجل زراعة قصب السكر يمكن إنتاجه في إطار زراعة الفلاحين وصناعة الكوخ. وأول ما يسمع عن تجذير السكر في الشرق الأوسط إنما كان في خوزستان في القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري). وعندما جاء الوقت الذي بدأ فيه الجغرافيون المسلمين بإلقاء بعض الضوء على اقتصاد العالم الإسلامي في القرن العاشر، كان قصب السكر يزرع في خوزستان كمحصول رئيسي وكان يصدر إلى معظم البلاد الإسلامية. وهو يظهر في الوقت نفسه في مصر حيث كان حجم مصافي السكر هو أهم معالم المنظر الصناعي لقاهرة العصور الوسطى. فالسكر كان أحد المنتجات القليلة لاقتصاد العصور الوسطى التي تستطيع أن توجد معها المستوطنة الزراعية والمعلم. لهذا يمكن أن يقال بحق وإن يكن بشيء من التجاوز-إن تراث الإسلام يقف من وراء كوبا في عهد كل من باستيا وكاسترو.

### ثانياً

ويبرز التراث التجاري للإسلام، إذا شاء المرء أن يحدد معالم مثل هذا التراث، نتيجة لفترة من التغير السريع ضمن بنية ثابتة ومستمرة إلى حد غير قليل. وسوف أبدأ بعرض موجز للعناصر الأساسية لهذه البنية، ثم أقوم بوصف التغير الجذري في ناحية المعاملات والمبادلات التي حدثت فيها في منتصف القرون الوسطى. وأخيراً سوف أدرس ما إذا كان من الممكن بالفعل أن نحدد معالم أي تراث معين خلفه الإسلام. لأوروبا الغربية نتيجة لهذا التغير.

كانت الموارد موزعة في بعض جوانبها في تساو لافت للنظر في عالم البحر المتوسط خلال الأزمنة التاريخية، فهذا العالم، تتميز منطقته بتجانس ملحوظ من الناحية الطبيعية والمناخية والنباتية. فهو عبارة عن سلسلة من الأرضي الصالحة للزراعة البعلية تتحللها سلاسل جبلية متعددة وتناثر فيها موارد الأخشاب والمواد المعدنية هنا وهناك. في هذا الحزام الضيق الذي ينحصر بين الحدود الشمالية والجنوبية للمناطق التي تزرع فيها

أشجار الزيتون، لا يوجد في البيئة الطبيعية ما يفرض تمييزاً حاداً بين اقتصاد سوريا وبرقة وشمال أفريقيا وأشباه الجزر الزراعية الشمالية، وهذه الحقيقة لا تشجع على التجارة ضمن عالم البحر المتوسط من جهة، وهي في الوقت نفسه سبب للتطور المبكر للعديد من المبادرات التجارية. وأكثر هذه المبادرات التجارية ثباتاً واستمراً، أو على الأقل أفضلها توثيقاً، هي بالطبع تجارة التوابل مع الشرق. صحيح أن الطرق التي اتبعتها هذه التجارة كانت تتسم بقدر ملحوظ من عدم الاستقرار عبر التاريخ، وانتهت باتباع طريق رأس الرجاء الصالح في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لكن التجارة نفسها، والتجارة المتبادلة معها من المعادن الثمينة، ظلت عاملاً ثابتاً. كذلك فإن التجارة في القصدير القادم من الملایو والقرن الأفريقي، والذهب السوداني، وتجارة الفراء والكمهرمان من شمال أوروبا، هذه التجارة كانت بدورها محاولة لمعالجة بعض جوانب النقص الناجمة عن التجانس في منطقة البحر المتوسط<sup>(5)</sup>، وإن تكون هذه المحاولة أقل وضوحاً.

على أن صورة البحر المتوسط المتجانس تحتاج إلى ثلاثة تحفظات مهمة: التحفظ الأول نقطة جغرافية بدائية، فإلى الشرق من تونس لا يتكرر النموذج المألوف للبحر المتوسط على الساحل الأفريقي، إلا في شبه جزيرة برقة ذات الزراعة غير المكتملة النمو. أما القسم الأكبر من هذا الساحل فهو صحراء سكانها مبعثرون ومعدمون لدرجة أنه ليس لها وزن تجاري في البحر المتوسط.

ومن البدائي أن مصر تشكل استثناء من هذه القاعدة، كما تشكل نقطة التحفظ الثانية. وتكون أهمية مصر في الجمع الفريد بين سمتين، الأولى هي أن عدداً من العوامل تمكّن مصر من تصدير فائض زراعي كبير: من هذه العوامل اقتصاد أساسه الري المكثف، ومحصول يمكن الاعتماد عليه أكثر من أي محصول آخر في البحر المتوسط، وتراث زراعي يرتكز على الاستثمار البيروقراطي المركزي، وسهولة غير عادية في المواصلات النهرية. والسمة الثانية هي أن مصر كانت مجبرة على التخلّي عن قسم من فائضها الزراعي، وسبب هذا الإيجار هو افتقار البلد إلى عدد من الموارد الأساسية الأخرى، وبصورة خاصة من الأخشاب والمعادن. فعبر التاريخ كان المصريون دوماً مضطرين بسبب هذه النواقص إلى اللجوء إلى مزيج من الاستبدال

والحرمان والاستيراد، فبالنسبة للأخشاب كانت مصر الإسلامية لا تزال لديها احتياطيات ضئيلة من السنط (الأقاسيا أو الصمغ) كانت تشكل احتكاراً للدولة. وكانت الحياة اليومية منظمة بشكل يقلل من الحاجة إلى الخشب إلى الحد الأدنى - فكانوا يستخدمون تجهيزات سكنية بدلاً من الأثاث الخشبي والروث بدلاً من حطب الوقود. على أنه يبقى هناك اعتماد كبير على المستوررات وبصورة خاصة عبر البحر المتوسط. وبالنسبة للحديد فقد عالج المصريون المشكلة في الأصل بأن استمروا يعيشون في العصر البرونزي حتى مجيء البطالسة. وفي العصور الوسطى استعملوا الدلو المصنوع من الجلد والأقفال الخشبية، لكنهم كانوا أيضاً يعتمدون بصورة كبيرة على الواردات من الهند وأوروبا الغربية. وظلت بعض الخامات المحتوية على المعادن توجد في الجبال الواقعة شرقي النيل حتى الأزمنة الرومانية، ولكن التكلفة المتزايدة لاستثمارها في صحراء خالية من الوقود أو الماء أصبحت في الفترة الإسلامية عنصراً مثبطاً لتشغيل أي منجم سوى مناجم الذهب المكتشفة حديثاً.

والتحفظ الثالث هو أنه حتى ضمن البحر المتوسط المتجانس نسبياً، كان توزع الموارد الطبيعية غير متساوٍ إلى الحد الذي كان يكفي لإيجاد قدر من التفاوت في الحظوظ بين إقليم آخر، وهكذا نجد أن الأندلس وساحل جنوب تونس يظهران في العصور القديمة، وكذلك في العصور الوسطى، كمصدرين لزيت الزيتون، وصقلية كانت ولا تزال أحد مخازن القمح التقليدية للبحر المتوسط وشمال أفريقيا، وكانت تصدر الجلود. وهناك عاملان أديا بصورة خاصة إلى جعل هذا التخصص ممكناً. الأول هو المستوى المنخفض نسبياً لتكلفة النقل البحري بالمقارنة مع النقل البري، وهكذا أصبح من الممكن قيام اقتصاد للبحر المتوسط بمعنى لم يكن من الممكن به قيام اقتصاد الأناضول، مثلاً. والثاني هو زيادة الموارد البشرية للمنطقة؛ الأمر الذي أدى إلى تكثيف استثمارها لواردها الطبيعية. الواقع أن المنطقة كانت تتوجه طوال الأزمنة التاريخية لأن تصبح منطقة ذات كثافة سكانية لا منطقة مخلخلة السكان، ومنطقة زراعة كثيفة لا منطقة زراعة واسعة، ومنطقة دول إقليمية لا منطقة قبائل، وذلك في كل مكان لم يقف فيه الامتداد الصرف للجبل والصحراء عقبة في وجه مثل هذا التطور. ومن الواضح أن

هذه عملية لا توجد لدينا عنها سوى معلومات مجرأة، فضلاً عن أن العملية ذاتها كانت تتطوي على تراجع إلى الوراء مثلاً ما تتطوي على تطور وتقديم، لكن الاتجاه العام ليس موضع شك، وهو يتمثل بوضوح في التضاد الذي نلحظه بين السهولة النسبية التي استطاع بها الفينيقيون واليونان، أن يتوجهوا السكان الأصليين ولا يبوا بهم لدى تأسيسهم مستعمراتهم في الأزمنة القديمة، وبين النشاط البحري والدبلوماسي المكثف الذي كان لازماً لإنشاء الإمبراطوريتين التجاريةتين للبنديقية وجنوه في العصور الوسطى. وهناك اتجاه ديمغرافي (سكاني) مماثل أدى إلى تأثيرات غير متوازنة في قلب البلاد الشمالية للبحر المتوسط عبر القرون الوسطى، وهو اتجاه قد تكشف لنا نتائجه في المعلومات المتوافرة من التجارة الإسلامية مع شمال أوروبا وروسيا. ففي القرنين التاسع والعشر للميلاد لم تكن هذه التجارة متجانسة تماماً. فقد كانت الطرق البحرية، في الأطلسي والبحر المتوسط تنقل البضائع ذات الحجم الكبير مثل الأخشاب- بينما لم يكن ذلك ممكناً في الطرق البرية- إلى إسبانيا وأسيا الوسطى. والأعجب من هذا هو أن القطاع الغربي للتجارة، لا تمثله في مخزون أوروبا من العملات المعدنية سوى بضع مئات من الألواف<sup>(6)</sup>. إلا أن الأمر الذي يثير الاهتمام في هذا الخصوص هو صادرات الشمال لا وارداته. فهنا نجد أن السلع ذات الأولوية في جميع الطرق (التي سلكتها التجارة باستثناء حالة الأخشاب) كانت الحديد والرقيق والفراء. أما الحديد فهو غير مهم في هذا السياق لأن تشغيل المناجم يمكن أن يجري في أي بيئة اقتصادية<sup>(7)</sup>. إلا أن تجارة الرقيق تشكل مؤسراً للتنظيم الاجتماعي والسياسي للشمال، فجذور تجارة الرقيق تكمن في الأراضي القبلية الداخلية، وفي الحرب التي تدور بين المجتمعات القبلية، وفي الغارات التي يشنها الآخرون ضدهم. أما حكام المجتمعات الفلاحية المتمسكة فهم عادة غير مستعدين أن يقدموا السلعة أي الرقيق من داخل أراضيهم. كذلك فإن تجارة الفراء تدل على مدى استمرار سيطرة الغابات، لا المزارع، على اقتصاد الأراضي الشمالية. والطريف في الأمر هو ما تلا ذلك من تفرع هذه التجارة الشمالية بين القطاعين الشرقي والغربي. إذ يبدو أن القطاع الشرقي قد حافظ على النمط القديم لعدة قرون، بينما يبدو أن القطاع الغربي قد تغير من ناحيتين مهمتين حوالي

القرن الثاني عشر. فأولاً، قطعت جذور تجارة الرقيق القديمة، وبقيت عملية اقتناص الرقيق من خلال أعمال القرصنة خطراً في البحر المتوسط حتى القرن التاسع عشر. ولكن تجارة الرقيق عبر الطريق البري، كتلك التي كانت تعبّر الصحراء طوال العصور الوسطى، كانت قد توقفت في أوروبا الغربية والوسطى منذ القرن الحادي عشر. فلم تعد غزوات شارلماן ضد القبائل السلافية الوثنية معقولة مع ظهور سلسلة من المالكين المسيحيين في المنطقة. وفي القسم الأخير من العصور الوسطى- حين كان المماليك يسدون نقص صفوفهم من رقيق جنوب روسيا والقوفاز- لم تكن مثل هذه التجارة ممكناً أبعد من ذلك في اتجاه الغرب. ثانياً، أصبح تصدير المنتوجات الأوروبية سمة رئيسية للتجارة مع البلاد الإسلامية. وهكذا في النصف الثاني من القرن الثاني عشر حلّت الأقمشة مكان المعادن الثمينة كسلعة أساسية يصدرها أهل جنوه إلى سوريا، بينما كانت جنوه في الوقت نفسه تصدر كميات هائلة من الأقمشة إلى شمال أفريقيا. وبعض هذه الأقمشة كان محلياً، لكن بعضه الآخر كان فلمنكياً أو إنجلتراً وهو أمر له دلالته<sup>(8)</sup>.

هذا التركيب (الاقتصادي) الذي استعرضناه هو من نواحٍ متعددة تركيب ثابت مستقر إلى حد ملحوظ بل إن بعض عناصره تعود في الواقع إلى الأزمنة الفرعونية. لكن لم يكن ثمة استقرار مماثل في الوسائل، كان يتحقق من خلالها هذا التدفق المحتوم للسلع. ولنا أن نفترض أن مختلف شعوب البحر المتوسط قد ساهمت في تجارة البحر ذات المسافات الطويلة على أساس مستقر نوعاً ما. ونستطيع أن نتصور في هذا الصدد تضاداً بين البحر المتوسط وال المجال الآخر الكبير للملاحة الإسلامية في الشمال الغربي للمحيط الهندي الذي كان يجري منذ الأزمنة الهلينستية، بل بشكل مميز. فسواحل البحر المتوسط بصورة عامة مليئة بالسكان وفيها ما يكفي من الطعام والماء وأماكن الرسو، بينما لا يوجد ما يشبه الشواطئ الشمالية الغربية المقفرة للمحيط الهندي إلا في ساحل أفريقيا الصحراوي. والواقع أن البحر المتوسط مكان مثالي للملاحة الساحلية أو لعادة التسкуك من مرفاً إلى مرفاً ومن جزيرة إلى جزيرة، وهو ما يختلف كثيراً عن عبور الأعمق البعيدة للمحيط الهندي الذي كان يجري منذ الأزمنة الهلينستية، بل إن

البحر المتوسط يتمتع بامتيازات حتى فيما يتعلق بموارده من الأخشاب: فقليل من مناطقه الآهلة هي التي تفتقر إلى قدر من الأخشاب يمكن استعماله في بناء السفن، في حين أن عرب المحيط الهندي كان عليهم بصورة عامة أن يبحروا إلى الهند أو إلى شرق أفريقيا من أجل هذه السلعة. لهذه الأسباب كلها فإن القسم الأكبر من البحر المتوسط يساعد على الظهور التلقائي لحياة الملاحة المحلية بمستوى معين على الأقل.

ومن جهة أخرى، فإن هذا النشاط الذي يكون خلفية للاقتصاد البحري لم يكن في الواقع كثيفاً للدرجة التي قد يميل المرء إلى تخيلها، فهو أقل كثافة بكثير مثلاً مما كان على الشواطئ الشمالية لأوروبا. والسبب هو أن البحر المتوسط يفتقر إلى المياه الضحلة. لذا فإنه يفتقر إلى السمك بالكميات التي تضارع كميات بحر الشمال والبلطيق، وبالتالي فإنه يفتقر إلى أساطيل الصيد الضخمة الموجودة في تلك المياه. (وأحد الأمانات القليلة التي تشد عن هذا الوضع يقع في النهاية الشمالية من البحر الأدريaticي، حيث الموقع المناسب لمدينة البندقية. وهذا يعني أن الخطوة من اقتصاد الإعاشرة البحري، إذا جاز أن نقول ذلك، إلى الإسهام في تجارة البحر المتوسط ذات المسافات الطويلة هي خطوة صغيرة ومكلفة. فالاستعدادات اللازمة لتجارة المسافات الطويلة لا يتيحها أو يدعمها نمط النشاط المحلي الذي يكون خلفية للاقتصاد. وهكذا (لن يوجد) في أي وقت من الأوقات إلا القليل نسبياً من شعوب البحر المتوسط التي تقوم بالمحاولة، ومن الصعب جداً في العادة أن تلقي ضوءاً على الأسباب التي تدعوهن إلى قبول هذا الدور أو رفضه. والعامل الأوضح والمباشر، هو التغير في توزع موارد الأخشاب، ليس في الواقع بالذى يعطي التفسير الكافى كما يتبادر إلى الذهن. فهو دون شك قد ساعد إلى حد ما على ظهور الأعمال التجارية الإيطالية في العصور الوسطى، وهو ما سنعرض له بعد قليل. على أنه من الأمور التي تلفت النظر أن موقع موارد أخشاب المحيط الهندي لم يمنع الحركة الكبيرة للملاحة العربية في ذلك البحر. وفي البحر المتوسط نفسه فقد ازدهرت أحوال القراءنة البربر من عمليات استيراد الأخشاب في فترة لاحقة. وحتى مصر كان لديها نقل بحري تجاري.

ثم إنه قد يكون من الخطأ أن ننظر إلى دور التجارة ذات المسافات

الطويلة على أنه في ذاته دور مرغوب فيه، يقترن بالازدهار الاقتصادي العام للشعب موضوع البحث فقد يكون الحرمان أساساً للقيام بهذا الدور، لا يقل معقولية عن الازدهار. فالولايات المتحدة اليوم لا تملك نصيبها من النقل البحري التجاري، والسبب هو أن شركات الشحن البحري الأمريكية لا تستطيع أن تقدم كلاً من الخدمة التنافسية في سوق الشحن البحري الدولي، والأجور التنافسية في سوق اليد العاملة المحلية. وبالمقابل فإن أكثر سكان تركيا الحديثة اشتغالاً بالأعمال البحرية، وهم اللاز LaZ أيضاً أكثرهم جوعاً للأرض. وبعبارة أخرى فإن الشحن البحري هو عمل للفقراء. وهذا يفسر امتناع بحارة البحر المتوسط التقليديين عن الذهاب إلى البحر في الصيف عندما يكونون قد وجدوا شيئاً أفضل يفعلونه في البر في الشتاء السابق. وبالطبع فإن ما ينطبق على البحار لا ينطبق بصورة آلية على التجار، فنذهبون الشحن البحري العائد للبنديقية وجنه وراجوس في القسم الأخير من القرن السادس عشر لم يؤد إلى هبوط فوري في تجارة هذه المدن، وكان التجار اليهود الذين تذكّرهم أوراق (الجيزيَا)<sup>(\*)</sup> في القاهرة<sup>(9)</sup> يسافرون في سفن إسلامية أو مسيحية. لكن مثل هذا الفصل بين الدورين كان الاستثناء وليس القاعدة. ثم إنه كما أن الكثير من البحارة كانوا إلى حد ما فلاحين ناجحين، فكذلك كان كثير من التجار يفضلون إذا ما أتيحت لهم الفرصة أن يكونوا من أصحاب الأرضي. والواقع أن أي كانوا CATO، القائل بأن مهنة التجارة كانت تتخطى على قدر من المخاطرة يصل إلى حد لا يمكن معه أن يختارها المرء طوعاً كمصدر للرزق. هذا الرأي يلخص الكثير من تاريخ البحر المتوسط. فحتى أهل البنديقية انتهوا بالانسحاب إلى الأرض الصلبة Terra Firma بعد أن زالت ميزات قوتهم السياسية والبحرية، بمجيء الإنجليز والهولنديين في أواخر القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر.

لكن نشاطات التجار والبحارة لم تكن تجري أبداً في فراغ سياسي. فقد كان الحكام يؤثرون في الاقتصاد التجاري بطرق عديدة. فهم قد يستغفون عنهم كلية، مثلاً فعلوا حين أخذوا ينتجون الأقمصة لاستعمالهم الخاص في دور الطراز التي كانت توجد في جميع أنحاء العالم الإسلامي (وفي صقلية النورماندية)، أو كانوا يشتّركون في هذا الاقتصاد بالتدخل

في السوق المفتوحة، فكانت أقمشة الطراز تباع أحياناً للجمهور. وكان حكام آق قويون لو (المغول)<sup>(7\*)</sup> والحكام الصفويون يبيعون الحرير في بورصة في القرن الخامس عشر، وكان الأرقاء المخصوصون لحريم السلطان يحيكون الحرير لبيعه في سوق إسطنبول في القرن السادس عشر. وكان الكثيرون من الحكام المسلمين يملكون السفن التجارية ويسيرونها: فقد أرسل وزير عثماني كبير سفينته الخاصة وعليها حمولة من الذرة إلى البندقية عام 1551. وكثيراً ما كانت هذه المشاريع الاقتصادية تدعم بالقوة السياسية.

فقد أقام أمير حلب (الحمداني) في القرن العاشر احتكاراً لشراء وبيع جميع البضائع الداخلة إلى المدينة والخارجية منها. وكان الحكام في القرن الخامس عشر والملوك البرتغاليون في القرن السادس عشر يحتكرون تجارة التوابل. وكانت الحكومات تسعى إلى تأمين مواردها من البضائع التي كانت قوتها العسكرية أو البحرية تعتمد عليها: فكان للفاطميين مكتب حكومي يتمتع بحق الأولوية في كل كميات الأخشاب وال الحديد الواردة، وكان المالكين مهتمين إلى حد كبير بالمحافظة على تجارة الرقيق التي كانوا يعتمدون عليها من أجل التجنيد، وكان حكام الإمبراطورية العثمانية يعتبرون التجارة مع إنجلترا في أواخر القرن السادس عشر بالدرجة الأولى فرصة لتأمين حاجتهم من قصدير كورنو. وكان الحكام يتلا Ubون بالاقتصاد من خلال محاباتهم للأصدقاء ومعاكساتهم للأعداء، وبصورة عامة عن طريق لعبة سياسة القوة: فقد كان السماح بتصدير حبوب تراقياً مسألة سياسية في عهد ملوك تراقياً في القرن الخامس قبل الميلاد بقدر ما كانت في عهد العثمانيين، وكان الحفصيون نادراً ما يسمحون بتصدير الحبوب التونسية إلى البندقية أو جنوه، ولكن حين كانوا يسمحون بذلك كانوا يتازلون عن الرسوم الجمركية للدلالة على أن المسألة مسألة منة وفضل وليس عمليّة اقتصادية. وحاولت بيزنطة منع تصدير الأخشاب إلى مصر من أجل إضعاف القوة البحرية الإسلامية. وحاول جستنيان في القرن السادس الميلادي وسلیمان القانوني في القرن السادس عشر تقليص عائدات حاكم فارس عن طريق منع استيراد الحرير الفارسي. كل هذه الأمور هي من نواح عديدة أمور غير مستقرة بقدر عدم استقرار الاقتصاد التجاري، وهكذا في حين كانت مخازن القمح الكبيرة في البحر المتوسط وهي صقلية

وتراقيه ومصر-عنصرا ثابتان في تاريخ هذا البحر، فإن توزيع منتجاتها الفائضة كان يتغير بتغير السلطة السياسية. والشيء الثابت والمهم في هذه الفوضى هو القصور السياسي للمصالح التجارية. وبعبارة أخرى فإن المصالح التي كان الحكم يمثلونها أو يحترمونها لم تكن مصالح التجار، أو أن المصالح التي كان الحكم يمثلونها كانت تخص قطاعا من الطبقة الحاكمة لم يكن التجار ينتمون إليه. كذلك فإن الفتنة الوحيدة، خارج هذا القطاع من الحكم، التي كان لها أي قوة ضاغطة منظمة على سياسات الحكومات الاقتصادية لم تكن فئة التجار بل فقراء المدن الكبرى- وهو أمر يدعو إلى العجب- فقد كانت معظم الحكومات تفضل إنفاق بعض مواردها على تأمين طعام سكان عواصمها بدلا من مواجهة خطر الشغب من جانب الرعاع الجياع. لهذا فقد استعملت وسائل قسرية كثيرة فيما يتعلق بتوزيع الحبوب في البحر المتوسط لمصلحة المدن الكبيرة في الدول القوية. ولكن مما له دلالته أن هذا الضغط الفعال الوحيد كان يعمل ضد مصالح التجار الذين كان بوسعيهم تحقيق أرباح طائلة من بيع الحبوب في سوق لا تفسدتها مخاوف الحكومات.

والرأي الذي نقدمه هنا لا يعني أن الحكومات كانت تعادي المصالح التجارية في ذاتها، بل كانت فقط لا تبالي بها، فلم يكن التجار يستمتعون مباشرة بممارسة السلطة، كما أنهم لم يكونوا يستفيدون من الضغوط على السياسة الحكومية التي تحمي مصالح فئات كهذه في بعض المجتمعات التي تقوم على توازن دقيق في العالم الصناعي الحديث. وبالطبع كان من الممكن للسياسات الحكومية أن تحابي مصالح التجار. وفي هذا الصدد نجد أن أثبت الدوافع التي تكمن وراء السياسات الاقتصادية (أن تكمن وراء عدم وجود سياسات اقتصادية) هو الرغبة في جمع المزيد من الضرائب. وهذا الدافع ذو حدين: فالحكومة التي تكون في ضائقه كبيرة أو التي تكون عديمة المسؤولية إلى حد أنها تدفع الاستغلال المالي إلى درجة استنفاد الموارد القائمة للاقتصاد دون النظر إلى عائدات المستقبل، قد تلحق ضررا فادحا بمصالح التجار. ومن جهة أخرى فإن الحكومة التي تستطيع أو ترغب في أن تتنازل عن بعض عائداتها الجارية من أجل الحصول على مزيد من العائدات في المستقبل قد تفعل أشياء كثيرة من أجل تشجيعهم. فالحكومة العثمانية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر انهمكت في

استثمارات كبيرة من هذا النوع (اما مباشرة او عن طريق الاعفاء من بعض الضرائب الجارية) من أجل خلق تسهيلات جديدة للأسوق. أما المالك فقد بدأوا بإيجاد شروط ملائمة من أجل إدارة المشاريع التجارية في المحيط الهادئ، لكنهم انتهوا بالمصدارات واحتكرات الدولة. على أن تحديد الاتجاه الذي تسير فيه المصلحة المالية أي مدى إسقاط الحكومات للمستقبل من حسابها-لم يكن مسألة تقع تحت سيطرة التجار على الإطلاق. وحتى حين كانت المصلحة المالية المستهدفة بعيدة المدى فقد كان من الممكن تجاوزها لاعتبارات سياسية، كما في المثل الذي ذكرناه آنفا، حين شجع سليمان القانوني تجارة الحرير وحماها لأغراض منها أنها كانت مصدرًا مغرياً لهذه العائدات. لكنه مثل جستينيان كان مستعداً لأن يتحمل خسارة هذه العائدات كما يتعرض حاكم فارس للخسارة نفسها.

والآن، فهل أدى ظهور الإسلام إلى أي تغير جذري في بيئه الأعمالي التجارية التي استعرضناها من قبل؟ الأمر المعقول أنه لا بد قد أدى إلى بعض التغيير. ولقد أكدت على أهمية الحكم في إعادة توزيع سلع البحر المتوسط، ومن ثم فإن حدوث تغيير في البيئة السياسية للمنطقة يرجح أن يكون قد أدى إلى نتائج اقتصادية. وأوضح مثال على هذا هو إمكانية الحصول على فائض مصر من الحبوب: فقد فقدت القسطنطينية هذا الفائض مع الفتح العربي، ولم تستعده إلا حين أصبحت مصر مقاطعة عثمانية في القرن السادس عشر. وفي الاتجاه الآخر، فقد حاول الحكم البيزنطيون في القرون التي تلت الفتوحات العربية أن يمنعوا تصدير الأخشاب إلى البلاد الإسلامية. إلا أن السؤال الأهم يتعلق بهوية التجار. ففي القرنين الخامس والسادس للميلاد كانوا شرقيين-من اليونان واليهود والمصريين ومن السوريين قبل كل شيء. وكانت مستعمراتهم قد امتدت حتى باريس وألمانيا الغربية. ولكن في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد كان من الواضح أنهم فقدوا هذا المركز الذي انتزعه منهم تجار العالم المسيحي اللاتيني. فهل خسروه بسبب الفتوحات الإسلامية؟ من المؤكد أن المعلومات التي تدل على نشاطاتهم في القرون التي تلت ظهور الإسلام ضئيلة. لكن هذا قد لا يعبر عن هبوط في نشاطهم بل قد يكون ناجماً عن ندرة معلومات عن تجارة البحر المتوسط عموماً في هذه الفترة.

وكل ما يمكن أن يقال هو أن النظريات التي تحاول أن تفسر تضاؤل نشاطهم بأنه نتيجة لظهور الإسلام هي غير معقولة إن أخذت على أنها نوع من ممارسة الخيال التاريخي، كما أنها غير اقتصادية، إن نظرنا إليها على أنها تركيبات تستند إلى الواقع المعروفة.

ذلك يبدو أنه لا يوجد ما يبرر القول بأن ظهور الإسلام قد جعل الحكام أكثر حساسية إزاء مصالح التجار. ف الصحيح أن الدين الجديد قد نشأ، حسبما ورد في تراثه ذاته، في مدينة صهراوية كانت السلطة السياسية فيها بيد أوليغاركية تجارية<sup>(8\*)</sup> إلى حد ما. لكن هذه الذكرى ظلت تسهم في التصور الديني للإسلام أكثر مما أثرت في تركيب السلطة في المجتمعات الإسلامية اللاحقة. وإذا كان البعض قد أكد أحياناً أهمية الصفة البرجوازية والتجارية الخاصة للمجتمع الإسلامي، في قرونها الأولى فمن الواجب ألا ندع هذا التأكيد يحجب عنا هذه النقطة. فالكتاب المسلمين في هذه الفترة يميلون بالفعل لأن يكونوا أكثر تعاطفاً مع النشاط التجاري من كتاب أوروبا المسيحية (ولم يكن الأمر كذلك دائماً: فالدفاع الكلاسيكي عن الأعمال المربحة قد وصل إلىينا من موجز ورد في كتاب *ألف من أجل تقدير هذا الدفاع*<sup>(9\*)</sup>). هذه القيم المؤيدة للتجارة اعتبرت أيديولوجية للطبقة الوسطى، وهذا يؤدي بالفعل إلى نقطة مهمة: فالكثير من الأدب الإسلامي المبكر كتب في الواقع في بيئه تجارية. وهذا يفسر التباين بين ذلك الضمير الحساس الذي كان هؤلاء الكتاب ينظرون من خلاله (بسخط) إلى الشروط التي تجمع أشقاء خدمة الحكومة، وبين الحماسة التي كانوا يمتدحون بها الربح التجاري، كما يفسر السبب الذي جعل الفقه الإسلامي، خلافاً للقانون الكنسي لدى رجال الدين المسيحي، يسعى كثيراً لأن يجد الحيل لتبرير ممارسة الربا<sup>(10\*)</sup>، ويفسر السبب الذي يجعل النصوص المالية لهذا الفقه تبدو في بعض الأحيان وكأنها من ثمرات الخيال القانوني لأناس لا يحبون أن تفرض عليهم ضرائب. ولكن هل يحق لنا أن ندھش حين نجد أدب التجار المسلمين يحتوي على قيم تجارية، مثلما يحتوي أدب رجال الدين المسيحي على قيم رجال الدين؟ وهل من سبب يدعو إلى الافتراض بأن التجار المسيحيين في العصور الوسطى المبكرة في أوروبا، لو كانت لديهم عادة تأليف الكتب لكانوا أقل حرصاً على تبرير أفعالهم من أقرانهم المسلمين؟

إننا نواجه هنا، بالطبع، مشكلة تاريخية حقيقة: فلماذا كان مقر الثقافة الدينية مختلفاً إلى هذا الحد في المجتمعين؟ لكن وجود هذه المشكلة لا يبرر الادعاء بأن القطاع التجاري للاقتصاد كان أهم من الناحية الاقتصادية، أو بأنه كان أقوى سياسياً، في حالة الإسلام. ولقد وجد بالطبع بعض التجار الأفراد الذين ارتفعوا إلى مراكز القوة في الدولة، وربما كان ذلك أكثر حدوثاً في عهد العباسيين منه في عهد الأمويين. لكن هذه هي مسألة ترجع إلى أصولهم الاجتماعية، لا إلى قوتهم الطبقية. وهي لا تعني أن الانقلاب العباسي كان ثورة بورجوازية، وكل ما تعنيه أن حكام الأسرة الحاكمة الجديدة، الذين كانوا بالفعل أكثر استبداداً، أكثر تحرراً في اختيارهم لمعاونיהם، بل إن من الممكن، في الواقع، أن نرى في أدب البورجوازية التجارية تعبيراً قوياً عن الاغتراب السياسي لهذه الطبقة: فهو يجمع بين إذعانهم لتصرفات الحكام الظالمين، وبين حرصهم على أن يتتجنبوا بأي ثمن الفساد الأخلاقي الذي يجلبه الارتباط بهذا الظلم.

في ضوء هذه الخلفية يجب أن ننظر إلى ما حدث على طول شواطئ العالم المسيحي اللاتيني، وخصوصاً في إيطاليا، من ظهور عدد من المدن المستقلة أو شبه المستقلة التي كانت المصالح التجارية فيها هي التي تحكم في السياسات. وتعود أول المعلومات الدالة على إسهامها في تجارة البحر المتوسط البعيدة المدى إلى القرن السابع بالنسبة للبنديقية وأمالفي، وإلى القرن الحادي عشر بالنسبة إلى جنوه وبيزا. والنتيجة المؤكدة لهذا التطور تظهر بوضوح في أن التوابير التي كانت تصل شمال أفريقيا الإسلامي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر من البلاد الإسلامية في شرق البحر المتوسط، إنما كانت تأتي في معظمها عبر مراكز تجارية مثل جنوه ومارسيليا. وفي هذه المدن، كانت العلاقات البحرية والدبلوماسية مكرسة لتحقيق الأرباح التجارية، إلى درجة لم يكن لها مثيل في أي دولة إقليمية في العصور الوسطى. وقد تبين أن هذا الجمع بين العلاقات قوي لدرجة أن البحر المتوسط أصبح بسرعة أشبه ما يكون ببحيرة إيطالية. وكان رمز هذه السيطرة وهي بعض الأحياء تجسيدها هو الدستور الجمهوري وسفينة القادر الشراعية الكبيرة ذات المجاذيف. وفي البر كان التاريخ الدستوري المبكر للبنديقية يتعلق إلى حد كبير بتحويل مركز (الدوچ)<sup>(11\*)</sup> إلى مجرد

موظف منتخب، ويبداً تاريخ أمالفي، بالفعل، بانتفاضة ضد الحكم اللومباردي واستهلال نظام حكم يتولى فيه حكام منتخبون، وذلك قبل منتصف القرن التاسع بقليل، وتاريخ بيزا وجنوه في السنوات التي سبقت ازدهارهما التجاري في نهاية القرن الحادي عشر هو تاريخ ثورة اجتماعية وإقامة كوميونات شعبية. ولقد أثار ظهور مثل هذا النمط من سياسة الدول المدنية. قيام سيطرة مباشرة على السياسة لحساب مصلحة طبقية، وذلك على نحو لا يمكن أن يتحقق في دولة إقليمية. ويتبين ذلك إذا أجرينا مقارنة بين البندقية في العصور الوسطى، حيث كانت الحكومة في الواقع أشبه ما تكون بلجنة تنفيذية للبورجوازية، وبين تلك العلاقة الغامضة بين رأسماليي إنجلترا في القرن التاسع عشر، وطبقة الأرستقراطيين المتعرّفين في وزارة الخارجية البريطانية. وكانت النقطة المركزية في البحر هي الدور المزدوج لسفينة القادس. وهنا أيضاً كان التجديد تنظيمياً وليس تكنولوجياً. فلقد كان التاريخ البحري للبحر المتوسط تسوده منذ العصور القديمة سفينة القادس بسرعتها وسهولة مناورتها وطاقتها الكبير من المجدفين. وبالمقابل كان التاريخ الاقتصادي للبحر تسوده السفينة الشراعية كلية. لذا فإن سفينة القادس التجارية لا يرد ذكرها إلا نادراً في أوراق الجينزا القاهرة مثلاً. وبالمقابل فقد كانت سفينة القادس المستخدمة في البندقية وجنوه أداة مرنة يمكن أن تستعمل في الحرب أو في التجارة العالمية المستوى، وذلك وفقاً للحاجة: فقد كان بالإمكان تحويل خيرة سفن البحريّة التجارية إلى أسطول حربي بأمر إداري فحسب.

ولم تكن هذه الظاهرة بالشيء الجديد في البحر المتوسط. فقد كانت قراطاجة القديمة مثلاً للقوة التجارية، شأنها شأن البندقية في العصور الوسطى. والواقع أن هذه النقطة التي حاولت أن أثبتها بعناء شديد، قد عبر عنها أشعياء Isaiah<sup>(12\*)</sup> بإيجاز بارع حين أشار إلى صور بأنها مدينة «تجارها رؤساء أو أمراء» ثم إن هذه الظاهرة معروفة أيضاً خارج نطاق البحر المتوسط: إذ كان هناك شيء مماثل في البلطيق في العصور الوسطى، حيث كانت مدن الهانزا Hanseatic تحتكر تجارة المالك الإسكندنافية، وربما نجد أيضاً مثل ذلك في نجاح الهولنديين، وهم أول أمة تجارية، في المحيط الهندي في القرن السابع عشر. على أنه لم تكن هنالك ظواهر مماثلة في

البحر المتوسط منذ أن دمر الرومان قرطاجة. لذلك فإن من المشروع تماماً أن نتساءل عن السبب الذي أدى إلى عودة هذه الظاهرة إلى الظهور في المنطقة خلال الفترة التي نحن بصددها. والواقع أنه لا يوجد جواب واضح عن هذا السؤال، وعلى أي حال فإن جوهر المسألة هو تاريخ أوروبا وليس تاريخ الإسلام. واللاحظة الموجزة التي سأقدمها فيما يلي لا يقصد منها إلا وضع المشكلة في إطار ما، قبل التطرق إلى نتائج هذا التطور بالنسبة للبحر المتوسط الإسلامي.

إن نوع السياسة التي نحن بصددها هنا يمكن تفسيرها بمنتهى السهولة حين تحدث في مناطق معزولة جغرافياً عن الروابط السياسية والزراعية التي تتسم بها الدول الإقليمية. لذا فإن البحث عن أمثلة لها في التاريخ الإسلامي يجب أن يجري حيث كانت تجارات الترانزيت الدولية تعبر الأماكن الخالية الواسعة التي كانت تفصل بين مناطق الحياة المتحضرة: مثل هرمز في مدخل الخليج العربي، ومكة في الصحراء العربية، وربما مدن صحراوية أخرى مثل ورغلة (في المغرب) في القرن العاشر، التي كان يحكمها مجلس من أعيانها، أو فيما بعد مدن وادي مزاب الإباشية الخمس. وفي أقصى الطرف المضاد، فإن آخر مكان يتوقع أن يجد فيه المرأة هذه الظاهرة هو دولة إقليمية مثل إمبراطورية المماليك، حيث كانت الضخامة البحتة للاقتصاد الزراعي، والسيطرة الطاغية لنخبة المماليك العسكرية، تطفى حتماً على المصالح التجارية. على أن هذه كلها أمور مألوفة فهي لا تفسر تفاصيراً كاملاً بمختلف الحالات. فقد كانت «عِيَدَاب» مثل هرمز مثالاً كلاسيكيًا لمدينة وجدت مجرد تسهيل عمليات تجارة الترانزيت لمسافات بعيدة عبر بيئة مقفرة. ولكن في حين أن مطالبات الحكام الإقليميين بهرمز كانت غير جدية تماماً، فإن حكام مصر كانوا يتمسكون بعِيَدَاب بقوة. ولكن إذا كانت هذه البديهيّة الجغرافية البسيطة لا تفسر الحالات الخاصة سياسة التجارة في العالم الإسلامي فإنها تفسر بالفعل موقعها العام.

على أنه يبقى لهذه النقطة بعض الصحة في حالة المدن اللاتينية. فقد كانت البنديقية التي أسسها لاجئون من البر الرئيسي على جزر من البحر الضحل، بمعزل عن الاقتصاد الزراعي، كما هي الحال بالنسبة لأمالفي ببرها الداخلي المؤلف من الجبال الجرداء. وهنا نشير مرة أخرى إلى أن

ظهور وحدات الكوميون في جنوب إيطاليا كان يرجع بصورة حاسمة إلى وجود فراغ سياسي ناجم عن عدم قيام أي سلطة إقليمية-لومباردية أو بيزنطية أو عربية بإنشاء حكم دائم في المنطقة، تماماً مثلما خسرت دورها القيادي في الحياة التجارية للبحر المتوسط عند تثبيت المملكة النورماندية. كذلك فإن نشوء جنوه وبيزا لم يكن ممكناً إلا بسبب تفكك مملكة لومبارديا بنظامها الضريبي المعقد. على أن وضع المدن الواقعة خارج رابطة السلطة الإقليمية لم يكن شيئاً منزلاً (أو هبة إلهية) كما كانت الحال في الأمثلة الإسلامية، ثم إن هذه المدن لم تكن واقعة في الصحراء، بل كانت في منطقة قدر لاقتصادها أن يصبح من أكثر النظم الاقتصادية تطوراً من جميع النواحي في أوروبا الوسيطة. وهذا يساعد على كشف السبب في أهمية هذه الظاهرة، ولكنه في الوقت نفسه يزيد من صعوبة تفسير ظهورها.

أما التطبيق الفعلي لقوة التجار في البحر المتوسط فقد كان أقرب إلى الطابع المباشر، وإن لم يكن موحداً. وكان أبسط أشكال هذه القوة وأقربها إلى الطابع المباشر يتجسد في السيطرة على البحر نفسه. وليس من الصعب تفسير هذه السيطرة. فحكام وأرستقراطيات الدول الإقليمية يحاربون في البر، لا في البحر؛ إذ إن إيجاد أسطول بحري يتطلب استثماراً محسوباً للموارد النادرة في نوع من أنواع الحرب غريب عن مهاراتهم وقيمهم. ثم إنه نظر إلى أن أسطول أي حاكم إقليمي إنما يوجد من أجل أغراض تقاد تكون محصورة في الأغراض البحرية، فإن تكلفة وجوده لا يوازنها اقتصادياً الاستخدام المزدوج لسفن القادة الذي تميز به المدن التجارية. وهكذا فإن الشيء الذي كان يأتي بصورة طبيعية بالنسبة للمدن التجارية كان بالنسبة للحكام الإقليميين صرفاً مرهقاً. وكان الاستثناء الوحيد لهذا هو الحالة التي كانت فيها السفن الحربية تتضاعف كمراكب قرصنة وهناك حالات متعددة لهذا المزج بين القرصنة والسياسة في تاريخ البحر المتوسط الإسلامي، ومن أمثلتها نشاطات مجاهد العามري في سردينيا في أوائل القرن الحادي عشر، ونشاطات بحارة أمير برقة بعد ذلك بعده عقود، وغارات حكام تونس التي دفعت المدن التجارية إلى القيام بهجمات مضادة في سنة 1087 وسنة 1390، وإمارة منتشا في آسيا الصغرى في القرن الرابع عشر<sup>(13\*)</sup>، ودول البربر بالطبع. على أن الدولة الإقليمية أياً كان حجمها

تكون لها في العادة مصالح كثيرة تتعرض للضرر من جراء الاستخدام المنتظم لهذه الطريقة الخاصة في تمويل أسطول من الأساطيل، ومن ثم فإن الحالات التي ذكرناها تتعلق بحكام صغار نسبياً. ثم إن نشاطاتهم كانت قصيرة المدى بالمقارنة مع نشاطات الكوميونات التجارية.

وبالطبع لم يكن هناك ما يمنع أحد الحكام، إذا استقر عزمه، من تحدي المدن في أعلى البحار لو أراد ذلك حقاً. ولكن الواقع أن الحكام الذين فعلوا ذلك لأي مدة طويلة كانوا قلائل، فقد كان للفاطميين عدة ترسانات بحرية في مصر لكن جهدهم أخذ يتضاءل. كما تماطل صلاح الدين عملياً عن البحر للجمهوريات التجارية. ولم يكن للمماليك أسطول جاهز للقتال وكانت عملياتهم البحرية القليلة في البحر المتوسط من عمل أساطيل صغيرة استخدمت لهذا الغرض وخاصة. وحتى السلطان بيبرس الأول، الذي أظهر تصميماً كبيراً في الأمور البحرية لم يثابر في هذا الاتجاه. وبصورة عامة كان المماليك يميلون إلى الإقلال من خسائرهم ويدمرون المستوطنات الساحلية التي كانوا لا يستطيعون الدفاع عنها. ولقد كان العثمانيون وحدهم هم الذين قاموا بفضل تلك السلسلة المجيدة من الحكام التوسعيين الذين تعاقبوا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، بمحاولة مستمرة ومتصلة للسيطرة على البحار. وكانت النتيجة تدعوا إلى الإعجاب حقاً: فقد أغلق البحر الأسود في وجه الإيطاليين، وصفيت إمبراطوريتا البندقية وجنوه إلى حد كبير، وحلت فترة قصيرة من الحكم العثماني في شمال أفريقيا. لكن ذلك كان جهداً حارقاً بالنسبة إلى ما ينسى لدى إقليمية أن تثابر على بذلك طوال فترة طويلة كهذه، وكان ذلك تحدياً لسيطرة المدن التجارية لم يكن له نظير في العصور الوسطى.

أما في البر فقد كان الوضع أكثر تعقيداً. فهنا كانت الحقيقة الأساسية هي عدم قدرة الجمهوريات التجارية على منافسة الدول الإقليمية من حيث القوة العسكرية الضاربة. فقد كانت تفتقر، ببساطة، إلى كمية الدخل والقوة البشرية المتوافرة للملوك والسلطانين، ويتبين الموقف الناتج عن ذلك في واحدة من أولى محاولات استخدام القوة التجارية في العالم الإسلامي، وهي الهجوم على مرفاً المهدية التونسي الذي قام بالقسم الأكبر منه سكان بيزا وجنوه في سنة 1087، كان الهجوم جواباً على القرصنة

الزيرية، وعلى إساءة معاملة التجار الإيطاليين في أراضي الحكم الزيري<sup>(14\*)</sup>. وقد سقطت المهدية دون مقاومة تذكر. لكن المهم هو عاقبة ذلك. فأولاً يبدو أن مسألة إبقاء المهدية بأيدي الإيطاليين كانت غير واردة. ثانياً: توجد في أحد المصادر رواية مفادها أن الإيطاليين عرضوا المدينة على روجر الأول، حاكم صقلية النورماندي، على أن روجر كان منشغلاً في صقلية وفضل أن يحترم الهدنة التي عقدها مع الحاكم الزيري. وثالثاً: قام الإيطاليون بعد ذلك بإعادة تسليم المدينة مقابل تعويض ضخم وامتيازات تجارية. وتكشف هذه الحادثة بوضوح عن الاختيارات التي تصبح متاحة عند استخدام القوة البحرية من أجل تحقيق مصالح تجارية في البر.

على أن النقطة الأولى، وهي عدم القدرة على هضم فتوحات إقليمية، مبالغ فيها في هذا المثال. ففي خاتمة المطاف أصبحت جزر كثيرة في البحر المتوسط، بما فيها جزر كبيرة مثل كريت وقبرص، ممتلكات مباشرة لأهل البندقية وجنوه. وفي البر كان للجمهوريات التجارية دور رئيسي في محاولات الاستيلاء على مرفاً دمياط المصري والتمسك به، وذلك في القرن الثالث عشر. على أنه لم يكن هناك أي شيء مشابه، ولو من بعيد، لنشوء الهند البريطانية من خلال نشاطات شركة الهند الشرقية. فقد كانت رقعة من الأرض تسيطر عليها إحدى الجمهوريات التجارية وهي «المورة» التي استولت عليها البندقية عبارة عن حدث قصير في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر. وبصورة عامة فقد كان لزاماً على الجمهوريات التجارية، لكي تؤمن أفضل الظروف لنشاطها التجاري، أن تضمن وجود حكومات صديقة، أو إذا شئنا أن نعبر عن الوضع بشكل ساخر، أن تضمن وجود حكومات يمكن ابتزازها وإيجارها على التعاون عن طريق الاستعمال غير المكلف للقوة البحرية. ولا شك في أن تونس لو أصبحت نورماندية، معتمدة على القوة البحرية الإيطالية. لأمكنها أن تفي بهذا الغرض على أفضل وجه. على أن المثال الكلاسيكي لهذا الوضع هو بالطبع مملكة القدس اللاتينية. فوجود نظام حكم الأقلية الفرنجية الضعيفة في تركيبه، القائم ضد أرض داخلية إسلامية معادية، كان يشكل أفضل حل ممكن لمشكلة ترجمة القوة البحرية إلى نفوذ في البر، والانتفاع بمزايا الإمبراطورية دون تحمل تكاليفها. وكان الثمن المعتاد للدعم البحري لهذه

الأنظمة هو إعفاءات جمركية وحصانة من ولاية سلطات الفرنجة. وحدث شيء يختلف عن ذلك اختلافا طفيفا في كيليكيا حيث قام الأرمن المسيحيون بدور الفرنجة، وكان هذا النظام يسير سيرا جيدا، ولكن في حالة ملوك قيرص اللوزينيين<sup>(15\*)</sup> لم تكن استجابة الحكام للابتزاز كافية، الأمر الذي أدى في النهاية إلى احتلال جنوه للجزيرة بكاملها.

ولكن جيوش الفرنجة لم تكن كبيرة بحيث تستطيع القيام بهذه المهام، حتى لو كان من المرغوب فيه أن يوسع النظام بحيث يشمل كل البحر المتوسط اللاتيني. وحين كان الأمر مرغوبا فيه إلى حد كبير، في حالة مصر، فقد فشلت المحاولات، وضاعت آخر الممتلكات السورية في القرن الثالث عشر. وهكذا ففي البحر المتوسط الإسلامي كان على المدن الإيطالية في معظم الأحيان أن تقبل بوجود أنظمة إسلامية وطيبة الأركان، صحيح أن الإيطاليين كانوا لا يزالون يستطعون احتكار التجارة من مرافئ هذه المناطق وإليها إذا ما رغبوا في ذلك، لكن قوتهم في البر تضاءلت بسرعة حتى انعدمت. ومن هذا كانت القدرة النسبية للرحلات التي كان يقوم بها التجار المسلمين إلى الداخل. صحيح أنهم كانوا أحيانا يتغلبون في الداخل إلى القิروان ودمشق، وإلى القاهرة بوجه خاص. ولكنهم حين كانوا يفعلون ذلك كانوا يتركون مجال القوة التجارية. ومن الأمور التفصيلية المهمة أن تجار البندقية الذين كانوا يتاجرون في قرى سورية في أواخر العصور الوسطى حصلوا على حق السفر باللباس «المحلّي» من أجل سلامتهم. وكل ما بقي هنا كان الموارد الدبلوماسية للكوميونات (التجارية). ذلك لأن هذه الكوميونات، خلافا للتجار الذين يرد ذكرهم في أوراق جينزا القاهرة، كان باستطاعتها على الأقل أن تتفاوض من أجل عقد معاهدات تهدف إلى ترشيد بيئة لم تستطع أن تغيرها تغييرًا أساسيا لصالحتها. فمعاهدة مع حاكم حلب كان من شأنها أن تزيد أسباب التوتر وتجعل سلوك السلطات المحلية أكثر قابلية للتقويض. لكنها لم تكن لتؤثر كثيرا في مستوى الرسوم الجمركية. أما ما حدث على الساحل نفسه فكان أكثر توعرا. فقد كانت القوة البحرية تستعمل في بعض الأحيان بصورة فجة من أجل إرهاب الحكام المحليين الصغار، كما حدث في الغارة التي شنت على المهدية. وهكذا ففي منتصف القرن الرابع عشر هزم الإيطاليون حاكم أزمير التركي

وقتلوه وفرضوا على أخيه في بلدة أياصولوك القريبة معاهدة تقضي بقمع القرصنة وتفتح ولايته أمام التجار الإيطاليين. وفي نفس الوقت تقريبا انتهت البندقية ضعف حاكم طرابلس المسلم في ليبيا لكي تستولي فعليها على أحواض الملح. وإلى الغرب من ليبيا استخدمت القوة البحرية من قبل جنوا من أجل فتح تونس وبوجيه وسبتة. وكانت البندقية تصدر الرصاص من تونس الحفصية من دون رسوم، وكان لكتلتا المدينتين الحق في تموين أساسياتهما من المرافئ الحفصية.

ولقد كانت مصر هي التي لم يحقق فيها، معدل التبادل بين القوة البحرية والامتيازات التجارية إلا أدنى فائدة له، بل لقد تبين في الواقع أنه كان للقوة مفعول عكسي. فلم تصنف الدفاعات البيروقراطية لمصر ضد تغلغل المشاريع التجارية الغربية إلا في الأربعينيات من القرن الماضي. وهكذا لم تكن «فنادق» الإسكندرية (مثل نقراطيس Naucratis القديمة)<sup>(16\*)</sup> مركزاً للقوة التجارية، بل كانت أماكن للإقامة الإجبارية. ومن الجدير باللاحظة أنها منذ القرن الخامس عشر كانت تُقفل ليلاً من الخارج. كذلك هناك رسالة تعود إلى القرن الثاني عشر تصف الأنظمة التي كان يخضع لها التجار في بيدهم لبعضائهم إلى السلطات مباشرة في مزادات منظمة رسمياً وهو ما يتعارض بوضوح مع وضع التجار الذين كانوا يستوردون البضائع إلى سبته في القرن الثالث عشر، وكانت لهم حرية التصرف فيها كما يشاًون. وبالطبع فقد كان مستوى الرسوم الجمركية المصرية يميل لأن يكون عالياً. هذا الوضع يعكس مزيجاً من التقاليد البيروقراطية المصرية والقوة العسكرية (باستثناء الفترة الفاطمية المتأخرة) كما يعكس أهمية مصر في توريد التوابل (واحتكارها له في عهد المماليك). وفي مقابل ذلك فقد كان النفوذ الأساسي للتجار الغربيين لا ينبع من القوة البحرية التي تسند لهم، وإنما من اعتماد الحكومة المصرية عليهم من أجل الوفاء بحاجاتها من البضائع الاستراتيجية الأساسية.

إن معنى نشوء المدن التجارية هو أن مواطنيها كانوا يستطيعون أن يقوموا عملياً بأي دور في الأعمال المتعلقة بتجارة البحر المتوسط. على أنهم لم يكونوا يرغبون في القيام بذلك دائماً. فمثلاً نسمع عن اشتراك اثنين من اليهود مع مسلم في الإسكندرية في تجارة مرسيليا مع سبته في

القرن الثالث عشر. وأطرف حالة من هذا النوع هي وجود جماعة من التجار الشرقيين-أصلهم غير واضح دائماً، ويبعدو أنهم من أصول مختلفة- في المجموعات الأولى لسجلات الشهر العقاري في جنوا في منتصف القرن الثاني عشر. ويمكن تفسير الوضع الشاذ في حالة إخلال تاريخ الصراع الظبيقي في المدينة والاتجاه الذي ربما كان عاماً إذ ذاك للتنازل إلى غير اللاتيني عن قطاعات التجارة التي لم تكن المدن التجارية تعتقد أنها تستحق أن تستولي عليها<sup>(10)</sup>. لكن الاتجاه العام نحو احتكار المدن التجارية لتجارة البحر المتوسط يبدو واضحاً و نتيجته النهائية لا لبس فيها.

وتظهر العملية أوضاع ما تكون في تاريخ الجماعات اليهودية في البحر المتوسط. فبموجب الأوضاع القديمة كان البناء الاجتماعي للحياة اليهودية يشكل أساساً مناسباً جداً للاشتراك في التجارة البعيدة المدى. فقد كانوا يجمعون بين الاتصالات الدولية وبين حياة جماعية منتظمة بشكل محكم، خلافاً للبيئة الإسلامية أو المسيحية الأقل تنظيماً بكثير. وتتجلى فوائد الانتماء إلى جماعة كهذه في أوراق الجينزا Geniza Papers، فقد كان لدى هذه الجماعة إدارتها الخاصة، وفيها موظفون تعينهم الجماعة يعملون لخدمة مصالحها. وكانت لديها الوسائل الضرورية لاتخاذ القرارات المتعلقة بالجماعة ولتنفيذ هذه القرارات، كما كانت لديها محاكمها الخاصة، وكانت تقدم عدداً من الخدمات الاجتماعية، التي تشمل قدرًا كبيراً من التعليم، ولعل هذا شيءٌ مهمٌ من أجل مستقبل مجتمع تجاري. وبالطبع كان هنالك بعض الثمن الذي ينبغي دفعه مقابل الانتماء إلى الجماعات اليهودية، حتى في دولة متسامحة كالإمبراطورية الفاطمية. وهذا ما يفسر ما ورد في أوراق الجينزا Geniza من إشارة إلى بائعي الكتان في تونس الذين كانوا يستبدلون بالمسلمين «ناهيك عن اليهود»، فالمحاكم قد تعمد تعطيل شؤونهم، والموظفوقد يزيدون من تعويق مصالحهم. وربما كان في اشتغال تجار الجينزا ببيع الكتان، بخلاف من الحبوب، ما يدل على فطنتهم. وهو أمر يدل على الحكمـةـ بالنسبةـ إلىـ أقليةـ دينيةـ،ـ إذـ تجنـبـواـ سلـعةـ كـانـتـ تـثـيرـ أـعـمالـ الشـغـبـ.ـ وـمـنـ جـهـةـ أـخـرىـ فـإـنـ تـكـلفـةـ كـوـنـ المـرـءـ مـوـاـطـنـاـ مـنـ الـدـرـجـةـ الثـانـيـةـ،ـ لـاـ تـكـادـ تـكـونـ ذاتـ أـهـمـيـةـ تـذـكـرـ فـيـ المـجـالـ الـذـيـ لـاـ تـكـادـ تـوـجـدـ فـيـهـ فـوـائـدـ يـجـنيـهاـ الـمـوـاـطـنـوـنـ مـنـ الـدـرـجـةـ الـأـوـلـىـ.ـ وـعـلـىـ كـلـ حـالـ فـقـدـ كـانـ انـعـدـامـ نـفـوذـهـ

على العملية السياسية على كل حال شيئاً مشتركاً بينهم وبين التجار من جميع الأديان. والقيود التي كانت تحدد الأغراض التي يمكن أن تتحققها التنظيمات الجماعية هي نفسها التي كانت تحدد قدرة التجارة بصورة عامة. فالانتفاء إلى جماعة تقوم بدفع فدية أعضائها إذا ما وقعوا بأيدي قراصنة<sup>(17)</sup> برقة، كان ميزة واضحة في عالم البحر المتوسط في الأيام التي سبقت ظهور وحدات الكوميون القادرة على إرسال بعثات تأديبية من أجل تدمير قواعد القرصنة. ولم يكن بهم كثيراً أن للتجار اليهود منافسين مسيحيين أو مسلمين ما دام هؤلاء المنافسون يفتقرن إلى القوة.

إن نشوء وحدات الكوميون التجارية إنما كان في اللحظة التي وصل فيها إلى القوة التي كانت تقترن إليها. وقد جرى استخدام له دلالته لهذه القوة في عام 945، حين منعت البندقية سفنها من نقل اليهود أو بضائعهم في شرقى البحر المتوسط وقد اضطرر اليهود، من جراء نشوء وحدات الكوميون، إلى أن يتخلوا بصورة تدريجية عن أدوارهم كمتعهددين في تجارة البحر المتوسط ككل. بالطبع فقد بلغ هذا التطور ذروته بأن استحوالت الجماعات اليهودية في أوروبا المسيحية إلى مجرد جماعات تتبع إقراض النقود وهو العمل المريح الوحيد الذي كان تأثيره على مجتمع الكوميون الناشئ يبلغ حداً من التدمير يستحيل معه على مواطنى هذه الكوميونات أن يمارسوه.

من هذا العرض تبين على الفور أن الإيطاليين عندما سيطروا على الحياة البحرية والتجارية للبحر المتوسط كان من المرجح أن يكتسبوا أيضاً أي إضافات إسلامية إلى هذا التراث<sup>(11)</sup>. ومن جهة أخرى فإن محاولة تحديد هذه الإضافات عمل شاق مثبط لهم. فالبحر المتوسط منطقة يحدث فيها التفاعل في الممارسات البحرية والتجارية بسهولة وبصورة محبطة. والوثائق المتوافرة فيما يتعلق بمشاكل الأصل ليست في العادة مفيدة<sup>(12)</sup>. ومن الممكن أن نتخد من مسألة أصل الشراع ذي الشكل المثلث مثالاً يوضح ذلك. فالأهمية التاريخية لهذا الشراع تكمن في تفوقه على الأشرعة المريعة التقليدية للبحر المتوسط في توجيه السفينة ضد اتجاه الريح. ولقد كان تهجينه بعناصر أخرى من التكنولوجيا البحرية للبحر المتوسط ثم لشمال شرقى الأطلسي، يعتبر شرطاً ضرورياً لإمكانية القيام

بالرحلات الاستكشافية التي جرت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ولقد كان مكانه الطبيعي هو المحيط الهندي، وأول ظهور موثق له في البحر المتوسط نراه في صورتين بيزنطيتين يعود تاريخهما إلى أواخر القرن التاسع الميلادي. نتيجة لذلك لم يتרדد الباحثون كثيراً في أن نسبوا إدخال هذا الشراب في البحر المتوسط إلى العرب. لكن يوجد هنا صعوبتان لهما أهميتهما. فالأولاً: هناك نقص مزعج في المعلومات المتعلقة بوجود هذا الشراب في المحيط الهندي خلال الفترة السابقة للإسلام، وثانياً: تبين مؤخراً أن شيئاً قريباً جداً من الشراب المثبت كان معروفاً بالفعل في البحر المتوسط في العصور القديمة.

وتزداد هذه الأمور تعقيداً حين يتعلق الأمر بالممارسة التجارية. فهذا الموضوع يعرض تقليدياً من خلال سلسلة من الاشتقالات اللفظية (مثل الكلمة Douane الفرنسية المشتقة من الكلمة العربية «ديوان»... الخ) تفسر بأنها تدل على أن كلمات كثيرة قد استعيرت<sup>(13)</sup>. وهذا النوع من الاستنتاجات فيه شيء من التعسّف -فما الذي نتعلمه بالضبط عن تاريخ البيض حين نعرف أن الإنجليز أخذوا كلّمتهن التي تدلّ عليه من الدانمركيين؟ إن هناك في الواقع نوعين من المشاكل التي يجب أن نواجهها في معرض تأكيد مثل هذه الاستنتاجات أو إثبات وجود تأثير إسلامي بمعزل عن الاشتقالات. المشكلة الأولى هي أن أول الشواهد ( زمنياً ) على ممارسة ما، لا يتضمن في ذاته إيضاحاً للتاريخ الذي ظهرت فيه هذه الممارسة لأول مرة، وكما هو الحال بالنسبة للتراث الزراعي، فإن الحجة يجب أن تقوم على سكوت المصادر السابقة عن ذكر هذا الموضوع. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الندرة العامة للمعلومات المتعلقة بتجارة البحر المتوسط قبل ظهور الإيطاليين، فإن هذا السكوت لا يعني شيئاً كثيراً. فنقاط التشابه بين الأعمال المصرفية لتجار الجينزا وتجار العالم المسيحي قد تشير إلى بعض الارتباط بين الاثنين، لكن طبيعة هذه الصلة لا يمكن استنتاجها من كون الشواهد المتعلقة بالأعمال المصرفية أقدم في العالم الإسلامي منها في أوروبا، وهو أمر لا يعدو أن يكون شيئاً عارضاً، كذلك فإن عدم إمكان القطع بالحجّة الماثلة المبنية على صمت المصادر القديمة، هو إحدى العقبات الرئيسية في وجه الإثبات القاطع للرأي القائل إن شكل الشراكة المعروف في سياق إيطالي

وسيط بكلمة Commenda مأخذ من الكلمة الإسلامية المشابهة «قراض». أما النوع التالي من المشاكل فيمكن ضرب مثال له من الموضوع نفسه، فالشراكة المعروفة باسم Commenda غير معروفة في القانون الروماني. على أنها يمكن أن تعتبر خليطاً من نوعين من التدابير كانا معروفيين من قبل في البحر المتوسط، هما القرض القائم على أساس عقد رهن السفينة، والشراكة الاعتيادية. وربما كانت أوائل عمليات الـ Commenda، باعتبارها بمنزلة قانونياً معترفاً به في المدن التجارية الإيطالية، قد نشأت من معرفة عادات العرب التجارية. ولكن وهنا بيت القصيد- قد تكون أوّل اتصالاً بالمرونة التي اتصف بها الأشكال القانونية في هذه المدن من جراء كون أنظمتها القانونية جماعية وليس استبدادية. وبعبارة أخرى فقد كانت المدن التجارية الإيطالية تتيح بيئة مناسبة فريدة لتفريخ الابتكارات في الممارسات التجارية، لذا فإن مشكلة استبعاد إمكانية حدوث تطورات موازية تبرز بشكل حاد.

### ثاثاً

إن التراث الإسلامي (الاقتصادي) الذي حددناه في هذا الفصل لم يكن تراثاً ضخماً جداً. فهو يتألف من عدد من العناصر التي نشرها المسلمون والتي كان من الممكن أن تحدث على أي حال، لكن من العقول أن تستنتاج أنها تتسارع من جراء الفتوحات الإسلامية والنتائج التي ترتب على هذه الفتوحات. وليس هنالك أي حالة من الابتكار الإسلامي الخاص، إذ يبدو أنه لا توجد أمثلة تدل على ذلك في الوقت الحاضر- أو على الأقل لا توجد أمثلة تتعلق بصلب تاريخ الاقتصاد في مقابل تاريخ الفن أو أنماط الزyi. وفي هذه الفقرات الأخيرة أود أن أقنع القارئ بــألا يستنتج مما سبق أن هذا ناشئ عن تخلف اقتصادي مثير للجدل للمسلمين في العصور الوسطى. إن من الصحيح بالطبع أن المسلمين لم يستيقوا النصر الاقتصادي لأوروبا الغربية، أي الرأسمالية والمقدرة المستمرة على الابتكارات التكنولوجية وما شابه ذلك. ولكن إذا كان لــابد من تسمية هذا بالتخلف فهو بالتأكيد غير مثير للجدل. فبهذا المعنى كانت جميع الثقافات غير الغربية متخلفة، ويمكن أن ننظر إلى التطور الغربي على أنه هو الذي يشكل الانحراف المثير

للجدل. والجواب الصحيح الوحيد عن السؤال القائل: «لماذا لم يتمكن المسلمين من استباق هذا التطور؟» هو أن نسأل: لماذا يتوقع منهم أن يفعلوا ذلك؟ فليس ثمة من سبب يدعو إلى الافتراض بأنه كانت توجد عقدة خاصة في أحداث التاريخ الإسلامي لو أزيحت لأمكن لهذا التاريخ أن يتطابق مع النمط الأوروبي. والحقيقة هي أن المسار غير العادي للأوروبا الغربية هو الذي يحتاج إلى تفسير، ولا يحتمل أن تؤدي دراسة التاريخ الاقتصادي للعالم الإسلامي إلى أكثر من إلقاء بعض الأضواء هنا وهناك على هذا الموضوع.

وبالمثل كانت محاولة تعين عامل محدد يكمن وراء التخلف الاقتصادي الإسلامي بهذا المعنى غير ناجحة. ولقد تكشف هذا مؤخراً بكثير من الدقة في حالة خاصة بفضل جهود الأستاذ «رودنسون»، وذلك في معرض نقده للفكرة القائلة بأن القيم الدينية الإسلامية منعت نشوء الرأسمالية في المجتمع الإسلامي<sup>(14)</sup>. والنقطة المركزية هنا هي المرونة في العلاقة بين التراث الديني الرسمي ومجموعة أنماط السلوك الواقعية، ويفسر ذلك أوضح ما يكون حين تكون القيم نفسها متعارضة فيما بينها، كما هو الحال بالنسبة إلى مسألة القدرية. فالقرآن يبيّن أن جميع الأحداث تحدها مشيئة الله، ولكنه يقول أيضاً إن الناس مسؤولون عن أعمالهم. وقد ترك للمسلمين، شأنهم في ذلك شأن الكالفينيين<sup>(18\*)</sup>، أمر استنتاج ما يشاورون من ذلك. والاستنتاج الذي يصلون إليه من ذلك لا يمكن أن يتحدد من حيث المبدأ بالقيم نفسها. وفي حالات أخرى قد تكون القيم ذاتها واضحة بما فيه الكفاية ولكنها ببساطة لم تطبق. فالقرآن يحرم الربا، لكن نتيجة هذا التحريم كانت تطوير سلسلة من الحيل الشرعية الملتوية تجري بموجبها أعمال الربا من تقليل حجم الائتمان في المجتمعات الإسلامية.

ويمكن القول بوجه عام إن تراث أي دين عظيم يظهر مرونة هائلة التطبيق. فمحتوى التراث شديد التنوّع، وقواعد تطبيقه شديدة المرونة، إلى حد أنه يمكن أن يستخدم لتبرير أي نوع من السلوك تقريباً<sup>(15)</sup>. فقد كانت هناك أساليب مسيحية لإنشاء الأديرة وأساليب مسيحية لحلها. وبالمثل يبدو أن الكتاب المسلمين لم يعانون أي صعوبة كبيرة في الدفاع عن السعي وراء الربح التجاري من خلال التراث الإسلامي، وذلك حين شعروا بالرغبة

في ذلك. أما مسألة أنهم قد شعروا بالرغبة في ذلك أو لم يشعروا بها، فهي مسألة لا تفسر بسهولة بالرجوع إلى التراث.

على أن هذا كله لا يعني أن نمتع عن مقارنة مستوى القدرة الابتكارية للمجتمع الإسلامي الوسيط في الميدان الاقتصادي بمستواه في ثقافات أخرى، ومن المحتمل أن تظهر هنا مشكلة حقيقة متعلقة بالخلف الإسلامي. وبما أن هذه القضايا ليست بسيطة ولم تدرس بشكل كاف فإنني سأقتصر في ملاحظاتي، في هذه النقطة، على إبداء تحذيرين:

التحذير الأول والأهم هو أن ما يبدو من عدم وجود قدرة ابتكارية إسلامية قد يكون انعكاساً لحالة معرفتنا أكثر منه انعكاساً لابتكار المسلمين. فليس المستبعد كلية أن نتمكن في يوم من الأيام من أن نعزز إلى مسلمي العصور الوسطى مستوى الابتكار بضارع مستوى الصين أو أوروبا في العصور الوسطى. ذلك لأن الواقع ببساطة لم تتأكد حتى الآن.

والتحذير الثاني هو أنه يجب ألا تقبل، دون نقد، الآراء التي تساق في كثير من الأحيان لأسباب أخرى، من أجل افتراض أن التاريخ الاقتصادي للعالم الإسلامي كان ذا طابع شديد التخلف. فأولاً ليس هناك من سبب يدعو لأن نقبل، كواقع ثابت، الصور الشائعة لفترة أولى من الازدهار أعقبها انحطاط طويل وكئيب. ذلك لأن هذا الرأي يخلق تناقضاً تاماً بين التاريخ الاقتصادي والتاريخ الثقافي للإسلام. ولكن، كما أظهر تاريخ عصر النهضة، فإن من الخطأ في الغالب أن نحاول رؤية تاريخ جميع النشاطات في عصر ما داخل إطار القالب الموحّد نفسه. والأهم من ذلك أن الشواهد المتواترة لدعم مثل هذا الرأي القائل بالاتجاه الطويل المدى في التاريخ الاقتصادي للعالم الإسلامي ليست ذات بال. فالحججة تستند إلى الفكرة القائلة بأن القرون الأولى للإسلام كانت تميّز باقتصاد تجاري متّوسع لا يوجد ما يوازيه لا في أوروبا في ذلك العصر، ولا في التاريخ اللاحق للإسلام. ولكن كما قلت آنفاً يتوجب علينا أن نأخذ بجدية شديدة احتمال أن تكون هذه الصور وهما يفسر من خلال انتقال الثقافة الدينية. والافتراض المعقول هو بالتأكيد أن اقتصاديات البلاد الإسلامية قد توسيعت وانكمشت عدة مرات منذ ظهور الإسلام. ولكن قليلاً مما نعرفه اليوم يؤيد ذلك أو ينفيه. والسبب في ذلك يعود من جهة إلى أن التغيرات الدينوية من هذا النوع لم

تدرس كثيرا، كما يعود من جهة أخرى إلى أن نوعية الوثائق المتوافرة لدينا عادة تجعل دراسة هذه التغيرات أمرا بالغ الصعوبة ، ويعود من جهة ثالثة إلى أنها نجد فيما كتب عن الموضوع أن العلاقة بين الواقع التي تجمع والاستنتاجات التي تقدم أميل إلى أن تكون واهية.

ومن السهولة بمكان أن نلاحظ بعض الكوارث الواضحة أكثر من غيرها، مثل تأثير الغزوات المغولية في أجزاء من آسيا الوسطى، وظهور وباء «الموت الأسود» لأول مرة في سوريا ومصر. كذلك يمكن الدفاع عن الافتراض القائل بحصول هبوط مستمر في الاقتصاد في القسم الأخير من العصور الوسطى. ومن جهة أخرى فإن توسيع الاقتصاد العثماني في القرنين الخامس عشر والسادس عشر يمثل حالة من الحالات النادرة في التاريخ الإسلامي، التي يمكن توثيق التغيير الدنوي فيها من مصادر منتظمة إلى حد معقول من المحفوظات. وبهذه المناسبة فإن حالي كل من مصر والدولة العثمانية تسيران بصورة متوازية مع التاريخ الاقتصادي لأوروبا الغربية في الفترات نفسها. وبالتالي فإن المعلومات المجزأة المتوافرة في الوقت الحاضر لا تقدم تأييدا قويا للفكرة القائلة بأن اقتصاد العالم الإسلامي قد تعرض لتدحرج حوالي انتهاء فترة ألف عام ميلادية، صحيح أنه يوجد ما يدل على حدوث تمزق اقتصادي بعد القرن الحادي عشر، ولكن يوجد أيضا ما يدل على حدوثه قبل ذلك. فلابد من توافر أدلة أقوى من هذه لإثبات حدوث تغير حاسم نحو الأسوأ<sup>(16)</sup>.

ثم إنه إذا كان الاتجاه العام للتاريخ الاقتصادي الإسلامي موضع شك، فإننا نحتاج إلى أن نكون حذرين كذلك فيما يتعلق بفحص الحالات الخاصة للتخلص الاقتصادي الإسلامي التي قيل بوجودها . والمثال الواضح هنا، باعتباره قد أثير من قبل في هذا الفصل، هو سلبية المسلمين من الناحية التجارية في البحر المتوسط، وكونهم قد عهدوا بالبحر إلى المؤسسات التجارية الإيطالية. بالطبع إن هذا مثال واضح جدا للانحطاط الاقتصادي وإن كان مدى تأثيره الإجمالي على اقتصاديات بلاد البحر المتوسط الإسلامية هو مسألة عليها خلاف).

ولكن هل يدل هذا على وجود علة في بنية الاقتصاد التجاري الإسلامي؟ إن المغالطة هنا تكمن في النظر إلى الاختلاف في بنية القوة، على أنه

اختلاف في الترشيد الاقتصادي<sup>(17)</sup>. فسلبية المسلمين تجاريًا في البحر المتوسط لم تكن قرارا اقتصاديا خطأ؛ لأنها لم تكن قرارا «اقتصاديا» على الإطلاق، وإنما نشأت عن توزيع القوة التجارية في البحر المتوسط، وعن أن بعض فئات التجار قد تمكنا من تدعيم نشاطاتهم الاقتصادية سياسيا. وإذا كان التجار المسلمون قد أخفقوا، فهم قد أخفقوا سياسيا. ولا نستطيع أن نثبت أنهم أخفقوا سياسيا، ولم يكونوا مجرد متقبلين لسمة معينة في بيان مجتمعاتهم لم يكن لهم أي سلطان عليها (كما كان الحال بالفعل)، إلا إذا استطعنا أن نشير إلى وجود حالات لهم فيها نفس فرص امتلاك القوة، التي توافرت لتجار المدن اللاتينية، ولكنهم لم ينتهزوا هذه الفرص. وهكذا فإن المشاكل الصارخة للخلاف الاقتصادي الإسلامي لا تبدأ في الظهور إلا عند حدوث التقدم الاقتصادي لأوروبا بعد العصور الوسطى، وعجز العالم الإسلامي عن تمثيل هذا التقدم إلا في أضيق الحدود. وحتى هنا فإنه يصعب جدا تحديد هذه المشاكل على أي صورة مقنعة.

م.أ. كوك

## Bibliography

E. Ashtor, *Histoire des prix et des salaires dans l'Orient médiéval* (Paris, 1969); F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (2nd edn., Paris, 1966); M. A. Cook (ed.), *Studies in the Economic History of the Middle East* (London, 1970); T. F. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia* (Cambridge Mass., 1970); S. D. Goitein, *A Mediterranean Society : the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genisa*, I. *Economic Foundations* (Berkeley-Los Angeles, 1967); W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Age* (Leipzig, 1885-6); A. E. Lieber, 'Eastern Business Practices and Medieval European Commerce'، *The Economic History Review*, xxi (1968); pp. 230-43; D. S. Richards (ed.), *Islam and the Trade of Asia* (Oxford, 1970); M. Rodinson, *Islam et capitalisme* (Paris, 1966); A. L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam* (Princeton, 1970).

M.A. Cook

# الحواشي

- (\*) هذا التقويم هو من تأليف عرب بن سعيد القرطبي، المؤرخ الطبيب، وضعه سنة 349هـ. 961م. وضاعت نسخته العربية ثم وقعت في يد المستشرق دوزي نسخة منه مكتوبة بالأحرف العبرية وإن كانت لغتها هي العربية) فأخرج منها النص العربي وسماه تقويم قرطبة لسنة 961. وكان ثمة تقويم آخر يعزى إلى ربيع بن زيد الأسقف سفير الخليفة عبد الرحمن الناصر إلى إمبراطور ألمانيا (واسمها الأصلي ريكيموندو). وقد وجدت نسخة لاتينية من تقويم الأسقف كان نشرها قبل ذلك المستشرق لبيري، فتبين للباحثين بعد نشر نص دوزي أن كتاب الأسقف ليس أكثر من ترجمة لكتاب عرب بن سعيد مع بعض الزيادات.
- (\*) هم أسرة فارسية أنشأها كورش CYRUS حوالي سنة 550 قبل الميلاد، وقد استطاعت بالتدريج توحيد الشرق القديم بين أواسط القرن السادس ق.م، ونهاية القرن الرابع وانتهى حكمها سنة 330 ق.م بفتحات الإسكندر وموت داريوس الثالث.
- (\*) لعل المؤلف يشير هنا إلى الاسم العربي القديم لمدريد وهو «جريدة» كان هذا الاسم مشتقاً بصورة ما من الكلمة «جري».
- (\*) روسيون Rousillon مقاطعة من مقاطعات فرنسا الجنوبية عند الجانب الشرقي من جبال البرانس (البيرنه).
- (\*) يمتد هذا السهل في شمال إيطاليا وبروفيه نهر أليو.
- (\*) هو اسم أعطاه كريستوف كولومبوس لجزيرة التي نعرفها اليوم باسم هايتي.
- (\*) وثائق الجنرا المذكورة تزيد على مائة ألف من الأوراق القديمة تتوزعها الآن المتاحف ما بين الولايات المتحدة ولندن ولينغفورد، وقد اكتشفت في حجرة خاصة من كيس يهودي في مصر القديمة منذ أواخر القرن الماضي وتسررت بالتاريخ إلى الخارج.
- (\*) آق قويون لو هم الأسرة التي حكمت ما بين أذربيجان حتى دياربكر في الفترة 780-908هـ / 1378-1502م. وقد انتهى حكمهم على أيدي الصفوين.
- (\*) الأوليغاركية. كلمة يونانية الأصل تعني حكم الأقلية من الأشخاص أو من الأسر في مجتمع ما.
- (\*) لم نستطع أن نعرف المعرفة الدقيقة أي كتاب يعني المؤلف بهذه الإشارة؟ ويبعد أثنا يجب أن نبحث عنه في بعض الكتب الوعظية أو الدينية التي تهاجم التكالب على الحياة الدنيا.
- (\*) هذا الحكم غير صحيح علميا. فليس الفقه هو الذي حاول التماس الحيل ولكن المرابين كانوا يحاولون من خلال تقسيرات الفقهاء وتحدياتهم لمعنى الربا إيجاد الفرجات والثغرات لمارسته دون التعرض للإثم في نظرهم.
- (\*) أي أمير البندقية واللقب في الأصل هو (دوق) Doge وكان يحمله في العصور الوسطى أعلى طبقة نبيلة. وهي أعلى من لقب أمير ومن لقب كونت. وهو نفس اللفظ الذي حور فيما بعد إلى الدوتشي (لقب موسولياني Duce).
- (\*) ورد هذا القول في سفر أشعيا (من العهد القديم) الإصلاح الثالث والعشرون (آلية 8).

- (13\*) من الغريب أن الباحث يطلق على أعمال الإمارات الإسلامية فقط صفة القرصنة، ويعتبر العمليات الغربية بمقابل ردود فعل. وينسى أو يتناسى تكامل وتعاضد القرصنة والسياسة في الأعمال البيزنطية والفرنسية والنورماندية وغيرها في البحر المتوسط، كما يبدو أن الباحث يسقط من حسابه معنى الجهاد الذي كانت تحمله الكثير من التحركات البحرية الإسلامية لتحركات مجاهد والحسن بن علي الكلي في صقلية وغيرهما.
- (14\*) مرة أخرى نلاحظ أن من عادة كتاب الغرب القدامى والمحاذين أن ينعتوا الهجمات الإسلامية بكل مكان بالمعنى السلبي فهي في البر غارات نهب وفي البحر قرصنة، ذلك أنهم لا يدركون ولا يقررون لها بدوافعها الدينية والسياسية والاقتصادية التي كثيراً ما تكون أكثر سموا بكثير من ردود الفعل التي يقابلها بها الأعداء.
- (15\*) أسرة لوزينيان Lusignan هي الأسرة الفرنسية التي طردها صلاح الدين من القدس بعد أسر الملك في لوزينيان في معركة حطين، وقد انتقل حكمها فيما بعد إلى جزيرة قبرص.
- (16\*) نقاراطيس هو الاسم لموقع قرب الإسكندرية، عند دمنهور، هو اليوم تلال نفراش. وكانت قد قامت عليه منذ القرن الثامن قبل الميلاد مدينة يونانية، خصصت لليونانيين الذين جاءوا مصر للمعونة في طرد الفرس منها وبقيت مذهرة، وحتى أواخر العهد الروماني. وبينما أن كاتب البحث يقصد راكوتيس وهو اسم البلدة التي قامت في موقعها الإسكندرية، إلا إن كان يقصد القيد التجارية التي كانت في نقاراطيس الإغريقية.
- (17\*) انظر التعليق السابق.
- (18\*) هم أتباع كالفان (1509-1564) وهو أحد رجال الإصلاح الديني المعروفين في القرن السادس عشر. نشر مذهبة في فرنسا وسويسرا، وقد أسس جمهورية دينية في جنيف.

## تقديم (\*)

هذه هي الترجمة العربية للقسم الثاني من الطبعة الثانية من كتاب «تراث الإسلام» الذي ألفته جماعة من المستشرقين، تحت إشراف المستشرق الألماني جوزيف شاخت الأستاذ بجامعة كولومبيا في الولايات المتحدة سابقاً، المتوفى في الأول من أغسطس عام 1969. وقد تولى إتمام تحرير الكتاب وإخراجه الأستاذ كليفورد إدموند بوزورث الأستاذ بجامعة مانشستر في إنجلترا.

ونقول «القسم الثاني» وما هو بثان أو بثالث على الحقيقة إلا في هذه الترجمة العربية، لأن الكتاب في طبعته الإنجليزية مجلد واحد تقاسمنا ترجمته مع الأستاذ الدكتور محمد زهير السمهوري، فقام بترجمة الفصول الخمسة الأولى ونشرت في الكتاب الثامن من سلسلة «عالم المعرفة». وقامت وصاحبتي السيد إحسان صدقي العمد بترجمة الفصول الخمسة الباقية التي يجدها القارئ بين دفتي هذا المجلد والمجلد الذي يليه كـ«قسم ثالث». وقد اشتراكنا مع صاحبتي في الترجمة والمراجعة على السوية، فترجم كل منها قسمته من العمل، ثم تعاوننا في المراجعة وإضافة التعليقات والشروط ومراجعة الأصول.

(\*) هذا التقديم كتبه المترجمون لهذا الفصل والفصل التالية له (التي سيضمها الجزء الثاني الذي ستتصدر السلسلة طبعته الثالثة في الشهر المقبل) حيث صدرت هذه الفصول في جزء مستقل في الطبعتين الأولى والثانية.

وتفضل الأستاذ الدكتور محمود علي مكي الأستاذ بجامعة القاهرة فراجع علينا فصل الأدب، كما تفضل الأخ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده الأستاذ بجامعة الكويت فراجع معنا فصل الفلسفة وعلم الكلام والتتصوف، والقسم الخاص بالشريعة الإسلامية.

وقد بذل كلاهما من الصدق في العمل والنصح في التوجيه ما يستحقان معه منا أصدق الشكر والتقدير.

وراجعنا الكثير من مغاليق فصل الموسيقى مع الأستاذ زكي المحسن من شيوخ العارفين بشؤون الموسيقى العربية في مصر، وهو مشكور على ما بذل من جهد أصدق الشكر.

ورجعنا إلى صديقنا الأستاذ خوان بيرينيت الأستاذ بجامعة برشلونة في الكثير مما يتصل بالعلوم والرياضيات ولقينا منه أصدق المعاونة.

وقد بذلنا في هذا العمل غاية ما وسعه جهودنا، سواء في تحري أقصى ما يتيسر من الدقة في النقل من الإنجليزية إلى العربية أو في تجشم متاعب مراجعة كل نص على أصوله العربية. وهو أمر في غاية العسر لأن معظم كتاب هذه الطبعة الثانية من كتاب «تراث الإسلام» من مستشرقين عصرنا، هم ممن يعتمدون في الغالب على ما كتبه أو ترجمته السابقون من أهل الاستشراق القدامى في لغاتهم الأصلية، دون رجوع إلى الأصول العربية أو الفارسية أو التركية. وهذه هي طريقة معظم أهل الاستشراق في أيامنا، فإذا أحالك واحد منهم إلى أصل ما كتبه أبو الحسن الأشعري مثلاً، فالإحالة هنا على ترجمة قام بها مستشرق سابق عن الأصل العربي. ومن ثم فهو نفسه لا يستطيع الاستدلال على أصل النص الذي يورد. وعرفنا ذلك وعانيناه في أكثر من موضع من عملنا هذا. وقد يسر الله ووضعنا أيدينا على الأصول وأتينا بها.

وقد أعنانا على التوفيق في تحري الدقة أننا نعرف كل أصحاب هذه الفصول معرفة شخصية، وقرأنا فيما مضى معظم مؤلفاتهم، مما أعنان على إدراك مراميهم. ونحمد الله على أننا نقدم للقارئ العربي نقلًا أمينا صادقاً لما تولينا القيام عليه من فضول هذا الكتاب، وأكملنا بالتعليقات ما رأينا من مواضع الاستدراك والنقض.

والطبعة الأولى من كتاب «تراث الإسلام» تختلف إلى حد كبير عن هذه

## تقديم

الطبعة الثانية. فبعض الفصول غير الفصول والكتاب بالتالي غير الكتاب، ومن ثم فإن القول بأن هذه طبعة ثانية من نفس الكتاب غير صحيح. فهذا كتاب آخر يحمل نفس العنوان، ولذا فإن القارئ العربي مرجوًّا لا يستغنى بهذه الطبعة الثانية عن الطبعة الأولى التي صدرت عام 1931، وأعيد طبعها بعد ذلك عدة مرات.

ومن حسن الحظ أنني اشتراك في نقل فصل من فصول الطبعة الأولى هذه مشتركاً مع طائفة من الزملاء، ونشرنا الفصول التي قمنا بترجمتها في جزأين في القاهرة عام 1936. ثم ترجم شيئاً من بقية الطبعة الأولى الأستاذ الدكتور صالح أحمد العلي، ومن بعده ترجم الكتاب كله دفعة واحدة الأستاذ الدكتور جرجيس فتح الله المحامي. وقد أفادنا من هذه الأعمال كلها ورجعنا إليها فيما احتجنا إليه.

إن الفصول المتعلقة بالعلوم والرياضيات. في الطبعة الثانية. خاصة طيبة جداً، وإن كانت تميل في جملتها إلى التقليل من فضل العرب على الغرب في هذه الناحية. وقد اجتهدنا في تعويض النقص بالتعليقات الضافية. ومن أسف أننا لم نجد من يصبر على تعب المراجعات معنا من هذه الأبواب من المشتغلين بتاريخ العلوم عندنا، ولكننا استعننا بما كتبه بعض الباحثين العرب في تاريخ العلوم عند العرب من أمثال قدرى طوقان وعمر فروخ وعبد الحليم منتصر وجرجيس فتح الله المحامي. كما رجعنا إلى مؤلفات جورج سارطون وبيوليوس روشكوا وأجانسيو جوبدي ومارتن بلسнер والدومييلي وجابريل فران ومن إليهم، وخرجننا في النهاية بنتيجة طيبة. ومن أكثر ما أفادنا في ذلك كتابات بول كراوس فهي ما زالت الحجة الفاصلة فيما يتعلق ب بدايات العلوم عند المسلمين.

ولم تلح في التعليقات هنا على بيان فضل العرب، لأن العلوم كلها في أيامنا هذه تطورت خلال الثلاثين سنة الأخيرة تطوراً أضعف الصلة بين الماضي والحاضر. ففي الطب مثلًا تلاشت معظم آثار الماضيين بعد اكتشاف الأدوية الناجعة الحاسمة والجراحات الدقيقة. وهنا تضاءل كل أثر لأطباء الشرق والغرب في العصور الوسطى. حقاً إن المكانة التاريخية لأبي بكر الرازى وأبى علي بن سينا وأبى نصر الفارابى ما زالت قائمة لم تنقض، ولكن طبهم الذي كان فتحا علمياً في عصرهم لم يعد يصلح في طبابة

اليوم التي أسهموا ولا شك بنصيب واف في تطويرها . وبهذه المناسبة نقول إننا لم نغال قط في تقدير أنفسنا وأعمالنا على عادة الكثرين من يكتبون عن التراث العربي . لأننا لا نجد ما يدعو إلى المبالغة في الكلام ، فالحقائق نفسها أبلغ من كل كلام .

وقد ذكرنا ونحن نترجم القسم الذي كتبه شاخت ، ذلك الفصل البديع الذي كتبه عن القانون والمجتمع المركيز دافيد دي سانتيلانا في الطبعة الأولى من كتاب «تراث الإسلام» هذا .

لقد كان سانتيلانا فقيها قانونيا عالميا ، وكان من قضاة محكمة العدل في لاهاي . ومن منصته العالية هناك كتب ذلك الفصل المبدع الذي تجدونه في الترجمات العربية للطبعة الأولى من كتاب «تراث الإسلام» . وفي رأينا أن ذلك الفصل الذي كتبه سانتيلانا ينبغي أن يحل محل ما كتبه شاخت في هذه الطبعة الثانية .

أما الفصل الذي كتبه لامبتون عن الفكر السياسي عند المسلمين فدراسة نظرية صرف ، لا تفيد كثيرا في التعريف بالفكر السياسي الإسلامي . إذ إن آراء أبي يوسف القاضي والماوردي وابن طباطبا لا تمثل هذا الفكر بقدر ما تمثل آراء أصحابها . ومثل ذلك يقال عن آراء الغزالى وابن جماعة وابن تيمية . فالغزالى كان يفكرا في السياسة تفكيرا دينيا ، وأهم ما كان يعنيه هو سلامـة العقيدة في عصر ظالم مضطرب كثـير الأخطار والفتـن . فهو يضـحـي بالعدل مضطرا في سبيل سلامـة الملة ، ويقبل الحاكم الفاسـد الظـالـم ويدعـو إلى طاعـته مضطرا أيضا ما دام يحمـي دار الإسـلام ، وهذه فـكرة دينـية لا سيـاسـية ، وكذلك يـقال عـما يـسمـيه هناـ الفكرـ السياسيـ لـابـنـ جـمـاعـةـ وـابـنـ تـيمـيةـ وـمنـ جاءـ بـعـدهـماـ .

أما نحن فندرس الفكر السياسي عند المسلمين على أساس من الواقع والممارسة الفعلية . فنبدأ بالصحيفة التي كتبها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعيد استقراره في المدينة ، وندرس كيف صدرت عن أسلوب شوري حـرـ ، وكيف كان تطبيقـهاـ أساسـاـ لـتسـيـيرـ أمـورـ الجـمـاعـةـ الإـسـلامـيـةـ الأولىـ فيـ المـدـيـنـةـ . ثم ندرس انتخـابـ أبيـ بـكـرـ فيـ سـقـيـفـةـ بـنيـ سـاعـدـةـ وكـيفـ تمـ ، وماـذاـ كانـ مـوقـفـ جـمـاعـاتـ الـمـسـلـمـينـ مـنـهـ . ثم ندرس خطـبـةـ أبيـ بـكـرـ بـعـدـ ولـايـتهـ ، وهـيـ فـيـ رـأـيـنـاـ وـثـيقـةـ أـسـاسـيـةـ فـيـ تـارـيخـ الفـكـرـ السـيـاسـيـ الإـسـلامـيـ ، لاـ سـلامـةـ

المبادئ التي قامت عليها بل لأن أبا بكر طبقها فعلاً. وهذا التطبيق أصبح أساساً من أسس العمل السياسي في دولة الإسلام. وبعد ذلك ندرس ظهور الدولة وقيامها وشكلها وأداتها، وسياسة عمر وآرائه، وما إلى ذلك، ثم تكوين جماعة الشورى على يد عمر وما كان من أمرهم، وكيف انتهى الأمر باختيارات عثمان. وندرس الفكر السياسي لعثمان ومن معه، وما كان لذلك من أصداء بين المسلمين، وأهمها آراء الخوارج والشيعة. وهكذا ندرس الفكر السياسي عند المسلمين من الواقع الممارس نفسه، لا من آراء نظرية لبعض المفكرين. لأننا نعلم أن آراء الماوردي مثلاً لا تمثل الفكر السياسي الإسلامي في أيامه، وإنما تصور محاولة من شيخ كان يخدم البوهيميين لتبرير أخطائهم وممارساتهم المخالفة للإسلام. وليس هذارأينا وحدنا في أبي الحسن الماوردي وآرائه، بل كان هذا رأي معاصريه فيه.

وقد أبدينا بعض هذه الآراء في التعليقات التي أضفناها إلى حاشية هذا القسم كما فعلنا مع غيره.

وبعد، فهذه بعض أفكار أردنا أن نسوقها بين يدي الترجمة العربية للحصول التي نقلناها إلى العربية من كتاب «تراث الإسلام»، بينما فيها منهاجاً في النقل وأسلوبنا في التعليق عليه، وأبدينا كذلك آراءنا فيما نقلناه وفيمن كتبوه. وقررنا كذلك اعترافنا بالفضل لمن تفضلوا بمعاونتنا في هذا العمل الشاق. وقد كان شافقاً فعلاً، لأن الآراء كما هي في صورتها الإنجليزية غير واضحة في كثير من الأحيان، فكان علينا أن نبذل قصارى الجهد في التعرف على فكر المؤلف واتجاهه، وماذا يريد أن يقول. وكان لابد لنا من الرجوع إلى مصادره وأصوله نفسها تحريراً للدقة في النقل. وفي حالة أو اثنين اتصلنا بالمؤلف نفسه نستوضحه.

على أي حال يستطيع القارئ أن يطمئن إلى أن ما أثبتناه في العربية، هو الذي أرادوا قوله في الإنجليزية. وقد أبدينا آراءنا في تعليقاتنا، وبيننا مواضع الخطأ حيث لاح لنا وجود خطأ.

ولابد هنا من كلمات شكر تزجي إلى كل من عاون على إنجاز هذا العمل وإخراجه إلى الناس. وابتداءاً نوجه الشكر إلى المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في دولة الكويت، فهو صاحب الفضل في إهداه هذه السلسلة من عالم المعرفة إلى القارئ العربي. وإلى مستشار السلسلة الأستاذ

الدكتور فؤاد زكريا الذي قام بمراجعة الترجمة. كما نهدي الشكر إلى الأخوين الزميين الدكتورين محمد عبد الهادي أبو ريده ومحمود علي مكي على ما بذلاه من جهد في المراجعة والتقويم. ونقدم الشكر كذلك إلى الزميل الأستاذ خوان بيرنيت على ما أكرمنا به من جميل عون فيما استفسرنا عنه منه.

والله سبحانه هو الموفق في البداية والنهاية. نسأله تعالى العفو والهداية والعون والرعاية.

المترجمان

## ٦

# الفن والعمارة

### أولاً: العمارة

هناك طريقتان في النظر إلى تراث أمة من الأمم، فإما أن ينظر إليه من حيث تأثيره في غيره، أو من ناحية منجزاته. والطريقة الأولى تكاد أن تكون غير ذات معنى في حالة العمارة الإسلامية. ويرجع ذلك إلى أسباب كثيرة بعضها يتصل بطبيعة العمارة نفسها، وبعضها الآخر خاص بالإسلام ذاته. فقبل أن يخترع الناس التصوير وتوجد وسائل النقل السريعة، كان تأثير فن العمارة مرتبط أكثر من غيره من وبطيئاً، لأن فن العمارة مرتبطة بأهداف ووسائل الفنون بالبيئة التي ينشأ فيها، وبأهداف ووسائل عينية ملموسة. وهناك دون شك استثناءات لهذه القاعدة، كما هو الحال في بعض مناطق الحدود المتاخمة للغرب (مثلاً وسط إسبانيا)، حيث نجد العمارة الإسلامية-وليس مجرد الوحدات الزخرفية- ذات أثر بعيد في العمائر المسيحية واليهودية خلال العصر الإسلامي في الأندلس وبعده<sup>(١)</sup>.

ولكننا نستطيع القول بصورة عامة إن تأثير طراز معماري في غيره من الطرز المعمارية المعاصرة له حتى عصر النهضة، كان لا يتعدي حدود البيئة الثقافية التي نشأ فيها، إلا بقدر ضئيل جداً. وحتى

في هذه الحالة نجد أن ذلك التأثير إنما كان نتيجة ظرف تاريخي فريد في نوعه، والأمر في هذا الشأن يختلف عندما ينذر أحد التقاليد المعمارية. ففي تاريخ العمارة الغربية حركات إحياء للماضي تحدث مرة بعد أخرى، كما توجد حالات عودة متكررة إلى أصول العمارة اليونانية الرومانية أو الوسطى. أما في حالة العمارة الإسلامية فيكاد يكون من المستحيل إيجاد تحديد دقيق لموقعها-أو موقع أي مرحلة من مراحلها الخاصة-داخل إطار الحياة والموت والبعث من جديد (وهو الإطار الذي تندرج ضمنه أنماط العمارة الأخرى). صحيح أنه، من ناحية التركيب الداخلي للعمارة في نطاق الثقافة نفسها، حدث بالفعل إحياء لأشكال فنية قديمة في فترات كلاسيكية كما حدث أيضاً-لأسباب من بينها تأثير ذوق غربي مصطبغ بصبغة مشرقية-إحياء لأشكال تقليدية فعلية أو مفترضة، في عمارة الدارات (الفيلات) الفاقعة الألوان والمقللة بالزينة التي بنيت في الإسكندرية في بداية هذا القرن، أو بصورة أكثر توفيقاً في العمارة المغربية خلال الثلاثينيات الماضية، أو في طراز مسجد كوالالمبور الحديث الذي صممته عمارته على أساس اختيار من عدة طرز معمارية إسلامية تاريخية. ومع ذلك فلم تكن لأي من حركات البعث هذه من القوة والأهمية ما يعادل ما نجد في ذلك الحوار المستمر بين العمارة المغربية وبين ماضيها. وفي الحالات التي كان مثل هذه الحركات تأثير فعلي (كما نجد في بعث بعض ملامح العمارة الصفوية في إيران، أو بعث العمارة المملوكية في مصر) فإن العلماء المعاصرین لم يستطعوا إلى الآن تبيين هذا التأثير وتلك الأهمية على حقيقتها.

أما من الناحية الخارجية أي فيما يتصل بمظهر تأثير العمارة الإسلامية القديم في العمارة الحديثة، فتلاحظ أن ذلك يتجلّى في صور مختلفة، منهاأخذ موضوعات معينة من العمارة الإسلامية كما نجد في حالات الكتابات الزخرفية، أو تقليد أشكالها القديمة، وهذا أمر شائع في جميع نواحي العالم الإسلامي، لكننا نلاحظ فيما يتعلق باقتباس بعض الزخارف الزهرية أو بعض الوحدات الزخرفية بصفة عامة، أن هذا التقليد لصور الكتابة مقتبس على الأغلب من زخارف الأقمشة والخزف واشتغال المعدن، لا من المنشآت المعمارية نفسها. وإذا استثنينا بعض مظاهر تأثير العمارة الإسلامية في الدولة البيزنطية وإيطاليا<sup>(2)</sup>-واستثنينا كذلك العمارة الأندلسية

بصورة عامة-فإنه لم يكن من السهل حتى القرن الثامن عشر أن تتبين أثراً حقيقياً للعمارة الإسلامية. أما في القرن الثامن عشر وما بعده، فإن تأثير المعمار الإسلامي في العمارة الغربية كان جزءاً من افتتان الغرب بكل ما هو غريب، وهو أمر شاع في أوروبا في الفترة الكلاسيكية والرومانية المتأخرة. وأهم الأمثلة على هذا التأثير لم تكن في الغالب تزيد على ما يسمى بالتركيات (Turqueries)، غير أنه يظهر بوضوح في قصر برايتون الغريب الشكل، حيث يتجلّى جو إسلامي فخم في العمارة الغربية. وقد استمر هذا الأثر ظاهراً في منشآت معمارية لسينما والمطاعم تحمل اسم الحمراء أو تاج محل بالإضافة إلى بعض زخارف المنشآت العامة. ونرى هنا التأثير الإسلامي في صورة باللغة السخيف في المبنى الفريد من نوعه المسمى قصر الذرة (Corn Palace)، المنسوب إلى ميتشيل في ولاية داكوتا الجنوبية الأمريكية (Mitchell, South Dakota) حيث نجد قباباً من طراز قباب الشرق الأوسط مبنية على هيئة تقليد لأعماد الذرة. وهذه العادة في تزيين المباني بعناصر زخرفية غريبة، كان لها أثر بعيد في الأعمال الإنسانية المنسوبة إلى ياماasaki (Yamasaki) الذي يقلد طراز الزخرفة اليابانية. ولكن هذه الأمثلة ليست كثيرة، ولا يمكن أن ينكر إنسان أن معظم أعمال هذا الاتجاه غير مقتبسة من العمارة الإسلامية.

فليست هناك إذن قائدة كبيرة ترجى من وراء البحث عن أثر كبير للعمارة الإسلامية-يقابل أثر الفنانون الزخرفية الإسلامية في التقليد المعماري الأخرى المعاصرة لها أو التي ظهرت فيما بعد. وعلى ذلك فتراث العمارة الإسلامية ينبغي أن نلتمسه في ما حققه المسلمون من أعمال معمارية. ومن الممكن أن نورد بياناً بتلك الخصائص الإنسانية أو الجمالية التي تعبّر على أحسن وجه عما كان يتطلبه العالم الإسلامي في ذلك المجال، ونحدد تلك العوامل التي تعتبر غرراً من روائع الحضارة الإسلامية، ومع ذلك فإن هذا النوع من قوائم الأعمال المعمارية ذات القيمة العظيمة، ربما لا يوفق في التحليل الأخير، في تحديد القيمة الحقيقية للتراث الثقافي، لأنه سيقيم تلك الأعمال بمقاييس غير إسلامية بناءً على معيار تجريدي للقيم. وعلاوة على ذلك، هناك أخطار فكرية جسيمة تتعرض لها المحاولات الرامية إلى ترتيب المبتكرات الفنية بحسب أهميتها، وتتعرض لها كذلك

موازين التقييم عند مقارنة الثقافات ببعضها البعض. فإذا كان هناك تراث معماري معين لم يكن له تأثير طويل المدى، مدحوم بالشواهد (على عكس الحال بالنسبة للتراث المعماري الكلاسي)، وإذا حاولنا أن نتجنب العمل الذي لا طائل وراءه من تصنيف الأعمال المعمارية بناءً على ميزاتها النسبية، فماذا تكون في هذه الحالةحقيقة تراث تقليد معماري؟ إن هذا التراث، كما هو الحال بالنسبة للأدب، توليف فريد، أو سلسلة من التوليفات بين صور. وهذا التوليف نجح خلال الزمان والمكان الخاصين بثقافة معينة في التعبير عن شيء له قيمة، أو له ضرورة، في تلك الثقافة. ذلك أن بعض هذه التوليفات كما تبدو في مسجد قرية صغيرة على سبيل المثال، إنما هي مبتكرات شعبية فتقترن إلى النضج. وبعضها الآخر مثل قصر الحمراء تعتبر أعمالاً عظيمة من إبداع الخيال الشاعري. وعلى هذا فإن تراث عمارة ما، إنما هو أشكال إنشائية ناطقة تعبّر بأوضاع صورة عمما كانت تحتاج إليه ثقافة من الثقافات، وما كان يراود أهلها من أحلام، سواءً أكان لها أثر جاوز حدودها أم لم يكن. وهذا التراث المعماري، شأنه شأن المطالع الموروث، قد يكون عديم الجدوى، وذا قيمة عاطفية فقط، وقد يكون إسهاماً حافلاً بالمعنى بصورة لا مثيل لها. على أن هناك في ما يتعلق بالإسلام، مجموعة من الظروف الخاصة تضعنا أمام سلسلة من المشاكل التي لها مغزى أوسع بكثير من الثقافة نفسها، وأكبر من أي واحدة من العمائر التي أنشأتها تلك الثقافة. ولكي نفهم هذه المشاكل، لابد لنا من أن نحدد معنى التأثير الذي انعكس على العمارة من جراء الإنجازات الرائعة التي تحققت في القرنين الأول والثاني للهجرة (السابع والثامن للميلاد)، اللذين تمكّن المسلمين خلالهما من أن ينشئوا من العدم تقريباً حضارة إسلامية.

إن الخاصية الرئيسية التي يوصي بها العالم الإسلامي هي، كما يقول الكثيرون، حقبة ثقافية في تطور جماعات متعددة ومتميزة من حيث الجنس والظروف الجغرافية، وليس تعبيراً عن شعب واحد من الشعوب أو منطقة من المناطق. كذلك فإن من المتفق عليه، أن الإسلام إنما انتشر وتطور في عالم كان قد وصل إلى درجة غير عادية من التعقيد. وقد جرى التقليد عند مؤرخي الفنون على تقسيم ذلك العالم الإسلامي إلى قسمين: قسم تسوده الحضارة الهلينستية يقع غربي الفرات، وقسم إيراني إلى الشرق

منه. لكن الأبحاث الحديثة أظهرت أن مشاكل الفن الإسلامي أشد تعقيداً مما كان يظن، وأن استخدام وفهم الأشكال الفنية التي كانت سائدة قبل الإسلام في حوض البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط، لم تكن مختلفة من إقليم إلى آخر وحسب، بل اختلفت أيضاً داخل تلك الأقاليم وفقاً لمستويات اجتماعية وفكرية كثيرة. وبصورة عامة، كان هناك قبل ظهور الإسلام عدد من التقاليد العمارية التي استخدمت فيها أساليب فنية مختلفة فيما بينها اختلافاً واسعاً، يتراوح بين أساليب قديمة جداً وبسيطة، حتى العقود والقباب شديدة التعقيد، وهذه الأساليب كانت تستخدم في أغراض شتى تبدأ من استعمالها في الطرق والحمامات العامة في المدن، وتنتهي عند معابد فريدة في بابها لا يؤمها إلا الخاصة. وهناك شاك كبير عند العلماء حول ما إذا كانت الثروة العمارية والأساليب الفنية العالية التي استخدمت بمهارة في الشرق الأوسط حوالي سنة 600م، قد وضعت بالفعل في خدمة أغراض ووظائف معينة. ذلك أن القبة المفردة التي عرفتها العمارة السasanية وبعض أشكال معينة من القاعات البازيليكية (أي الصليبية الهيئة)، ذات الحنيات التي تستخدم في العمارة المسيحية، كل هذه الأشكال المعمارية يمكن أن تعتبر منشآت علمانية ودينية على حد سواء، ومن الجائز أن المعاصرين كانوا يحددون هوية المبنى (أعني كونه علمانياً أو دينياً) عن طريق الزخارف بقدر ما كانوا يحددونها عن طريق الأشكال والأساليب الفنية. والأمر المهم الذي يعنيها، هو أن يكون واضحاً أن العمارة الإسلامية تكونت في عالم ذي ثروة معمارية هائلة فيما يتعلق بالأشكال والأساليب الفنية، ولكنها نشأت في عالم يمتاز أيضاً، على ما يبدو، بقدرة كبيرة على التصرف بمرونة في المعاني التي تعطى للأشكال والأساليب.

والعامل الثاني المكون للعمارة الإسلامية هو الإسلام نفسه. ونلاحظ أن النقطة التي تستوقف النظر هنا، هي أن الإسلام في فترات تكوينه لم ينشأ ولم يطلب أن يكون له طابع معماري خاص. وعندما قبل الرسول<sup>(3)</sup> أن تكون الكعبة في مكة حرماً وقبلة المسلمين، حولها بذلك إلى موقع فريد في بابه ورمزاً للتجمع وقبلة ومركزها واتجاهها. وهذا التفرد الذي تميز به الكعبة، حال دون أن تتحول إلى نموذج نظري للعمارة الإسلامية، كما حدث بالنسبة لقبر المسيح عند المسيحيين. فنحن لا نملك إلا شواهد قليلة ومباعدة.

والكثير منها غير واضح وغير مؤكـدـ عن أثر واقعي لشكل الكعبة في المبـانـي الأخرى. ثم إن طابعها الديـنيـ كان له أثـرـ بعيدـ فيـ أنهـ لمـ يكنـ لهـيـئـتهاـ تـأـثيرـ مـاديـ واضحـ فيـ العمـارـةـ الإـسـلامـيـةـ، وإنـ كانـ يـمـكـنـ القـوـلـ أـيـضاـ إنـ عـدـمـ وجودـ هـذـاـ التـأـيـرـ يـرـجـعـ إـلـىـ هـيـئـتهاـ البـسيـطـةـ، إـذـ هيـ مـكـبـ غـيرـ منـظـمـ يـقـومـ وـسـطـ سـاحـةـ بـيـضـاوـيـةـ الشـكـلـ، تـتـحـددـ هوـيـتـهـ بـنـاءـ عـلـىـ طـرـيـقـةـ اـسـتـخـدـامـ الشـعـائـرـ الـتـيـ تـقـامـ حـولـهـ، دونـ التـفـاتـ إـلـىـ هـيـئـةـ جـمـالـيـةـ فـيـهـ. ومنـ ثـمـ فـلـمـ تـصـبـحـ الكـعبـةـ رـمـزاـ مـعـمـارـيـاـ يـضـاهـيـ ماـ نـعـرـفـ مـنـ مـعـابـدـ مـسـيـحـيـةـ الـكـبـرـيـ أوـ حتىـ الـمـعـابـدـ الـزـرـدـشـتـيـةـ. ولاـ غـرـابـةـ فـيـ تـلـكـ الـبـسـاطـةـ الـأـسـاسـيـةـ لـهـيـئـةـ الـكـعبـةـ إذـ كـانـ هـذـهـ الـهـيـئـةـ مـنـ عـمـلـ الـعـربـ قـبـلـ الـإـسـلامـ.

لـكـ الشـيـءـ الـأـصـيـلـ فـيـ عـمـارـةـ الـمـسـلـمـينـ، هوـ أـنـ الـعـقـيـدـةـ الـجـدـيـدـةـ كـمـاـ أـوـحـيـ بـهـ إـلـىـ الرـسـوـلـ، وـكـمـاـ عـرـفـهـاـ خـلـفـاؤـهـ الـأـوـاـئـلــ لـمـ يـحـاـوـلـ أـصـحـابـهـ وـلـاـ شـعـرـواـ بـالـحـاجـةـ إـلـىـ أـنـ يـبـرـوـاـ عـنـ إـيمـانـهـمـ تـبـيـرـاـ مـعـمـارـيـاـ إـنـشـائـيـاـ ذـاـ فـخـامـةـ. وـكـلـمـةـ مـسـجـدـ (مـكـانـ لـلـعـبـادـةـ) الـتـيـ وـرـدـتـ فـيـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ مـرـارـاـ، رـبـماـ وـرـدـتـ مـرـةـ وـاحـدةـ بـمـعـنـىـ مـبـنـىـ إـسـلامـيـ<sup>(4)</sup>ـ، وـحتـىـ هـذـهـ إـشـارـةـ لـيـسـتـ وـاضـحةـ الـمـعـنـىـ كـلـ الـوـضـوـحـ وـذـلـكـ فـيـ الـآـيـةـ: «وـلـوـلـاـ دـفـعـ اللـهـ النـاسـ بـعـضـهـمـ بـعـضـ لـهـدـمـتـ صـوـامـعـ وـبـيـعـ وـصـلـوـاتـ وـمـسـاجـدـ يـذـكـرـ فـيـهـاـ اـسـمـ اللـهـ كـثـيرـاـ، وـلـيـنـصـرـنـ اللـهـ مـنـ يـنـصـرـهـ، إـنـ اللـهـ لـقـوـيـ عـزـيزـ»ـ سـوـرـةـ الـحـجـ رقمـ 22ـ، آـيـةـ 40ـ فـيـ هـذـهـ الـآـيـةـ لـأـنـ المـرـادـ «بـالـمـسـاجـدـ»ـ مـسـاجـدـ الـمـسـلـمـينـ، إـلـاـ أـنـ هـذـاـ الـلـفـظـ وـضـعـ إـلـىـ جـانـبـ الـصـوـامـعـ وـهـيـ الـكـنـائـسـ فـيـ الـأـغـلـبـ، وـالـبـيـعـ وـهـيـ مـعـابـدـ الـيـهـودـ، وـالـصـلـوـاتـ وـهـيـ الـمـصـلـيـاتـ الصـغـيرـةـ الـتـيـ كـانـتـ مـعـروـفـةـ فـيـ الـعـالـمـ الـمـسـيـحـيـ. وـحتـىـ هـذـهـ الـآـيـةـ، يـحـتـمـلـ أـنـ يـكـونـ وـرـودـ لـفـظـ «مـسـاجـدـ»ـ فـيـهـاـ جـاءـ مـنـ قـبـيلـ الـاستـعـمالـ الـبـلـاغـيـ لـأـزـوـاجـ مـنـ الـأـلـفـاظـ ذاتـ الـمـعـنـىـ الـوـاحـدـ، دـوـنـ أـنـ يـكـونـ المـرـادـ بـهـاـ وـجـودـ نـوـعـ مـحدـدـ مـنـ الـمـبـانـيـ. ذـلـكـ لـأـنـ مـكـانـ إـقـامـةـ الـصـلـوـاتـ عـنـ الـمـسـلـمـينـ الـأـوـاـئـلـ، هـوـ الـذـيـ عـبـرـ عـنـ الـحـدـيـثـ النـبـوـيـ الـذـيـ يـقـوـلـ «أـيـنـماـ أـدـرـكـتـ الـصـلـاـةـ فـصـلـ فـهـوـ مـسـجـدـ»<sup>(5)</sup>ـ، وـيـبـدـوـ وـاضـحاـ أـنـهـ لـمـ يـوـضـعـ لـسـاجـدـ الـعـقـيـدـةـ الـإـسـلامـيـةـ شـكـلـ مـادـيـ خـاصـ نـشـأـ عـنـ الـعـقـيـدـةـ نـفـسـهـاـ، كـمـاـ لـمـ يـكـنـ هـنـاكـ رـمـزـ مـادـيـ مـلـمـوسـ يـمـيـزـ الـعـقـيـدـةـ الـجـدـيـدـةـ. وـلـفـظـ مـصـلـيـ يـشـيرـ بـيـسـاطـةـ فـيـماـ يـبـدـوـ إـلـىـ مـسـاحـةـ خـارـجـ الـمـدـيـنـةـ كـانـ يـؤـمـهـاـ الرـسـوـلـ مـعـ أـصـحـابـهـ لـلـصـلـاـةـ فـقـطـ فـيـ مـنـاسـبـاتـ مـعـيـنـةـ<sup>(6)</sup>ـ. وـلـأـجـدـ بـيـنـ يـدـيـ شـاهـدـاـ يـدـلـ عـلـىـ أـنـ الـمـصـلـيـ

كانت له صورة معمارية خاصة به. لقد كان الإسلام في نشأته الأولى عقيدة صافية مجردة من الماديات، قامت دون حاجة إلى رجال دين أو مبني ذي هيئة خاصة أو رمز معين. ومن المفيد أن نلاحظ حتى وقت متأخر في أوائل القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)، أن ابن خلدون يذكر في الفصل الذي أداره في مقدمته على «المساجد والبيوت العظيمة في العالم» ثلاثة مساجد مفضلة فقط، وهي مساجد مكة والمدينة وبيت المقدس<sup>(7)</sup>. أما ما نعرفه من مساجد أخرى فيتحدث عنه عند تناوله المدن أو مسألة السلطة الشرعية وغير الشرعية<sup>(8)</sup>.

ويتضمن الإسلام كذلك عدداً من العبادات، وهناك أوقات معينة للصلوات يؤديها المسلم وحده أو جماعة. وهناك الأذان والقبلة والوضوء بشرطه. وكانت أيام الجمع تعتبر أياماً تظهر الجماعة الإسلامية فيها قوتها ووحدتها لنفسها ولغيرها. وكان الرسول يقف على منبر أو درج في تلك المناسبات وهو متكم على حربة<sup>(9)</sup>. وهذه العبادات كان يمكن أن تؤدي في بيت النبي، ولكنها لم تثبت أن أخذت طابعاً عاماً ونظماماً معيناً لأدائها، وإن لم تكن قد أصبحت بعد شعائرية. وكانت تلك العبادات أيضاً أ عملاً من شأنها توحيد أمة الإسلام وتمييزها عن غيرها من الأمم. واعتبرت شواهد على الشخصية المميزة للمسلمين، وتحديداً لنظام العبادات، ولكنها لم ترتبط بـ هيئة معمارية. وربما كشف المزيد من البحث، وبخاصة الحفائر الأثرية في جزيرة العرب يوماً ما، عن أشياء تغير الرأي القائل بأن الجزيرة العربية كانت خالية تماماً من أي منشآت معمارية قبل ظهور الإسلام وفي أثناء عقود نشأته الأولى. ولكن في الوقت الراهن ليس أمامنا إلا أن نبدأ من هذه النقطة (أي من الفرض القائل بخلو الجزيرة من كل منشأة معمارية قبيل الإسلام). وهذه الحقيقة تضطرنا إلى مواجهة مسألة العمارة الإسلامية في صورة تفاعل بين عقيدة جديدة ونظام حياة لم يكن له أي خلفية معمارية من جهة، وبين تقليد معماري بالغ التعقيد والتطور في الشرق الأدنى والأوسط من جهة أخرى. والمشكلة على هذه الصورة ليست خاصة بالإسلام وحده، بل إن الفن المسيحي قد واجهها قبل ذلك بقرون. لكننا نجد بالنسبة للمسيحية أنها لم تكن في حاجة إلى أن تعبّر معمارياً إلا عن عدد قليل جداً من الأغراض تطلبها تلك العقيدة، ووجدت السبيل إلى ذلك في عدد وافر

من الأشكال والمصطلحات وال حاجات المعمارية - ومع ذلك فقد استغرقت هذه العملية ثلاثة قرون - في حين أنها نجد في حالة العمارة الإسلامية، أن كل مطالب الحياة كان لابد أن نجد لها صوراً معمارية، وتمكنت من الوصول إلى ذلك في بضع عشرات من السنين وحسب. ففي أيام الوليد بن عبد الملك (هـ 705- 715) توصل المسلمون فيما يبدو إلى تعبير أو طراز معماري يتافق مع حاجات مجتمعهم. ويتبين ذلك بصورة جلية فيما يتعلق بالعمارة الدينية على الأقل. أما درجة تقبل الناس لهذا التعبير المعماري الرسمي الشائع فأمر قابل للمناقشة، إذ يبدو أن المنشئين المعماريين استخدمو أشكالاً قديمة نتجت عنها تناقضات تراكمت مع الزمن، مما دعا الخليفة الماهي إلى أن يأمر عام 161هـ / 778م بنزع المقاصير من مساجد الجماعات، وقصير المنابر إلى المقدار الذي كان عليه مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة<sup>(10)</sup>. وهناك مشكلة أكثر تعقidea من هذه تتعلق بالطريقة التي نشأ عنها طراز معماري مدنى ذو شخصية إسلامية. وبالرغم من وجود عدد كبير من نماذج العمارة المدنية التي حفظت لنا من النصف الأول من القرن الثامن الميلادي (أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة)، فإنه يصعب تحديد الصفة الإسلامية في أي جزء من أجزاء هذه العمارة، لأننا لا نملك أي دليل على المنشآت غير الإسلامية التي كانت تقام في ذلك العصر.

والأسباب التي أدت إلى السرعة والنجاح اللذين تم بهما ظهور طراز معماري إسلامي، ترجع في المقام الأول إلى الحاجة التي شعر بها خلفاء مثل عمر بن الخطاب وعبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك وولاتهم في الأمصار (وهو شعور يدعوه إلى العجب حقاً)، إلى اظهار حقيقة الوجود الإسلامي في صورة مادية تختلف عما يحيط بها، وتتميز مع ذلك بهيئة إسلامية مفهومة<sup>(11)</sup>. وتعتبر هذه النقطة على جانب كبير من الأهمية عندما نحاول أن نقدر تراث الإسلام المعماري. فبالنسبة لمؤرخ العمارة، يمكن استخدام قيام العمارة الإسلامية في توضيح ظاهرة قلما تلاحظ، وهي كيف يخلق طراز معماري نفسه في هيئة متميزة ثقافياً. أما بالنسبة لمؤرخ الإسلام فإنها تصور ما اختارتة الثقافة الإسلامية وما رفضته، وعن طريق ما أخذت وما رفضت، أنشأت لنفسها صورة خاصة بها اجتهدت الثقافة

في إبرازها-لكن مجرد ظهور عمارة إسلامية-وربما مجرد ظهور ثقافة إسلامية-يطرح مسألة أهم وأطرف بكثير من المسألة السابقة. وهذه المسألة يمكن أن تعرض على النحو التالي: وهو أن الأشكال والأساليب الفنية التي استخدمت في العمارة الإسلامية، أتت كلها من ثقافات غير إسلامية بالغة التتنوع، ولكن حيث إن ثقافة الإسلام نفسها كانت منذ البداية وحدة قائمة بذاتها، فهل كانت العمارة التي أنشئت من هذه العناصر نوعاً من اللغة المعمارية التوفيقية المصطبة، كلغة الإسبرانتو<sup>(12)</sup>، لم تكن لها جذور، وإنما استخدمت أو كان لها معنى لأسباب عملية فحسب؟ أم أن المستحيل أن نتكلم عن عمارة إسلامية، بحيث يتحتم على المرء أن يقصر فهمه لهذا الاصطلاح على القول بأن هناك عدداً محدوداً من الطرز المعمارية الإقليمية المنفصل بعضها عن بعض، لم تصبح إسلامية إلا بطريقة عرضية؟ وأخير هذه الاحتمالات هو: هل حدث بالفعل تعديل إنشائي في كل أساليب العمارة في المناطق التي سادتها حضارة الإسلام، على نحو جعل من الميسور ظهور عمارة إسلامية ذات معنى كامل وجذور إسلامية عميقية عن طريق تغييرات محددة، أدخلت على عدد كبير من الطرز المعمارية التي يختلف بعضها عن بعض؟

يبدو لي أن هذه هي التساؤلات الحاسمة التي تثيرها دراسة تراث العمارة الإسلامية، وهي تساؤلات لا نجد لها مقابلاً في العمارة المسيحية الأولى، وإنما في العمارة التي نشأت في عصر النهضة وعصر الفن الباروكي<sup>(13)</sup>، حيث أدخلت بالمثل أنواع معينة من التغيير على العديد من الأساليب المعمارية المختلفة. ومع هذا فلا بد لنا من أن نسلم بأننا لا نستطيع الآن إلا أن نقوم بمجرد محاولة للإجابة عن تلك التساؤلات، لأن مستوى الدراسة في ميدان الفن الإسلامي لم يصل إلى الدرجة التي تمكّن النظريات والأفكار العامة من أن تجد لها مكاناً مقبولاً فيما بين آراء فيها لغو ظاهر، وتخمينات لا يقوم عليها دليل. والواقع أننا نقدم بقية أجزاء هذا الفصل دون أن نكون واثقين إن كان هذا الموقف المترافق أم ذاك هو الذي ينطبق على المحاولة التي نقوم بها. وسنحاول أول الأمر أن نحدد الملامح المعمارية العامة المميزة التي أنشئت في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، ثم صقلت خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة/التاسع والعشر للميلاد،

وهي الملامح التي كانت نقطة البداية لمعظم التطورات المعمارية التي جاءت بعد ذلك. ومن ثم سنتناول بعض الموضوعات الرئيسية التي تضمنها هذه السمات العامة، ونضرب أمثلة لتطورها ومعناها التالي. وفي آخر الأمر سنحاول أن نقدم بعض الإجابات عن الأسئلة المطروحة هنا.

منذ أن وضع جان سوفاجيه (J. Sauvaget) دراسته عن المسجد الأموي في المدينة وبصرف النظر عن التعديلات التي قد يكون من الواجب إدخالها على تلك الدراسة<sup>(14)</sup> يمكن الاتفاق على أن الفن الإسلامي العماري الجديد اتخذ أهم أشكاله المميزة خلال العقدين الأخيرين من القرن الأول الهجري، وهما العقدان الأولان من القرن الثامن الميلادي، وأشهر أمثلة هذا الطراز الإسلامي الأول هو الجامع الأموي في دمشق الذي ما زال محفوظاً بحالة جيدة، وإن كان فيه من الملامح الفريدة ما يجعل من الصعب النظر إليه على أنه نموذج كامل لذلك الطراز. وقد أصبح هذا الطراز العماري الإسلامي الأول هو الطراز السائد خلال أربعة قرون على الأقل، وتنتشر الروائع التي تتنمي إليه في جميع أرجاء العالم الإسلامي، من الأندلس حيث نجد جامع قرطبة الشهير، إلى مصر حيث نجد جامع ابن طولون وجامعي الأزهر والحاكم، إلى العراق حيث توجد جوامع سامراء العظيمة. ويكاد يكون في حكم المؤكد أن معظم المساجد الإيرانية الأولى تتنمي إلى نفس الطراز، بالرغم من أن النماذج المتبقية منها لا تعرف في معظم الأحيان إلا من النصوص المكتوبة، أو عن طريق المصادر الأثرية الجزئية. وهذا الطراز يمكن أن يسمى بحق «طراز البناء القائم على الأعمدة» (Hypostyle)، لأن ميزته الرئيسية تكمن في إيجاد الفراغ باستعمال ماهر، وإن يكن بسيطاً للغاية، لعنصر عماري واحد وهو البلاطة، ويراد بها المساحة الواقعة بين حاملين (إما أعمدة أو دعامات). وهناك صور تكوينية مختلفة لهذا الشكل تتشاءم تعديلات بالفعل. وأمكن في إطار هذا التكوين المرن إدخال عدد من الملامح الثابتة-قليلاً أو كثيراً-على عمارة المساجد، كالصحون ذات الأشجار أو الخالية منها، والمآذن والمحاريب التي كانت في بعض الأحيان تتشاءم قبلها قباب للترشيف أو التجميل، وبلاطات محورية، أو مقاصير مخصصة لصلاة النساء تقام في العادة إلى جانب المحراب، أو نافورات أو

برك، أو أبواب أو بوابات، وإن تكن هذه الأخيرة قد نشأت بعد مضي بعض الوقت. أما الميضة فكانت في معظم نماذج المساجد الأولى هذه توضع خارج المسجد. ولكل من هذه العناصر المعمارية تاريخها ومشاكلها، ولم يتم التوصل إلى تحليل مرض إلا للقليل منها. ولا داعي لأن نقوم بدراسة بهذه في هذا البحث، لكن ينفي أن نؤكد على أن المحراب وحده هو الذي أصبح في زمن قصير شكلًا مطلوبًا لأسباب رمزية أو شعائرية، أما بقية عناصر المسجد فترك إنشاؤها لاختيار الناس.

ذلك كان موضوع تزيين المسجد من الداخل متروكًا للاختيار. فأحياناً تكون الزخارف غنية كما في جامع دمشق، أو تكون تابعة للخطوط المعمارية كما نرى في جامع ابن طولون. ونجدتها في جامع قرطبة أو الأزهر مقصورة على مساحات قليلة من المسجد، في حين أنها لا نجد لها آثراً في جوامع سامراء ومساجد إسلامية صغيرة أخرى. وباستثناء عدد قليل من المساجد الأولى-مثل الجامع الأموي بدمشق<sup>(15)</sup> وربما مسجد المدينة-نجد أن هذه الزخرفة لم تكن تحمل سوى معنى تصويري مباشر محدود، بمعنى أن الأشكال الزخرفية التي يمكن تبيينها كانت تستخدم بقدر ما نستطيع اليوم أن نحكم في تجميل أو إبراز بعض أجزاء المبنى، ولكنها كأشكال زخرفية، لا تؤدي وظائف معينة أو تحقق أغراضًا تخدم شؤون العقيدة، كما هو الحال في الزخارف المصاحبة للعمارة الدينية المسيحية والبودية والوثنية. وعندما كانت الضرورة تدعى إلى تصوير معنى، كانت الكتابة تستخدم لهذا الغرض، وكانت مثل هذه المعاني تقصر على التعبير عن التقوى، وذلك في الأغلب عن طريق نقش آيات من القرآن الكريم تناسب المعنى المطلوب، أو تقصر على مسائل فنية أهمها تسجيل تاريخ إنشاء المسجد أو توسيعه. ولما كانت هذه الزخارف المكتوبة توجد داخل مبني المسجد، فقد كانت تعبر بالنسبة إلى جميع العصور عن تقى الرجال الذين وردت أسماؤهم فيها، ولكنها كانت تستخدم أيضاً كعناصر زخرفية داخلة في تكوين المبنى.

على أنه يمكن القول بصفة عامة إن المساحة الواسعة لبيت صلاة المسجد وصحنه، كانت أوضح الملامح التي تميزه. ولابد لنا من تفسيرها، ومن تقويمها في الوقت ذاته بوصفها إنجازاً معمارياً. وحتى إذا لاحظنا أن تلك القاعة ذات الأعمدة لها مشابه في ردهات معابد إيران المسماة باسم

عبادات (apadanas) وبعض أجزاء المعابد المصرية القديمة أو أنواع معينة من أروقة الخطابة الرومانية (Forums)، فإنه يبدو لي أن مجال الشك قليل في أن صحن المساجد ذات الأعمدة لم تتأثر بأي طراز معماري آخر سابق عليها، وإنما كان هذا الطراز ابتكارا إسلاميا خالصا. وهناك حجج كثيرة تدعم هذا الاستنتاج، وبخاصة أن هذا الطراز وتطوراته الأولى حدثت في المدن الجديدة التي أنشأها المسلمون في العراق، حين لم تكن توجد منشآت معمارية لها أروقة ذات أعمدة تشبه ما أنشأه المسلمين. وربما كانت هناك حجة أهم من هذه، وهي أن الحاجات أو المطالب التي أدت إلى إنشاء المسجد، كان لا يمكن أن تفي بها المنشآت المعمارية التي كانت قائمة عند ظهور الإسلام. فهذه الأغراض لم تكن في المكان الأول أغراضًا دينية، بمعنى أنه لم تكن هناك ضرورة إلى إقامة طقوس ظاهرة الملامح أو عبادات تلزم المسلمين بإنشاء مثل تلك المباني. وبعد مرور عشرات السنين على إنشاء مسجد الكوفة، كانت أرضه لا تزال غير مبلطة، وكان المصلون يشكرون من أن الغبار يثور في أثناء الصلاة، مما كان يشوب نظافة المصلين ويؤثر في صحتهم. بل إن المسجد كان المركز الاجتماعي لكل أنواع النشاط العام والخاص. وقد احتفظ لنا الكتاب القدامي بقصص غريبة تصور حوادث ذات أهمية سياسية كبيرة، أو وقائع غير ذات شأن وربما أشياء سوقية، وقعت في المساجد. وعلى ذلك فقد كانت المساجد منشآت لخدمة الجماعة الإسلامية بكل ما يتضمنه هذا التعبير من معنى، ومع ذلك، فبقدر ما كان التقليد الروماني العظيم للعمارة الضخمة ذات الهدف الاجتماعي لا يزال متبعاً-وذلك على الأقل في المناطق الواقعة غربي الفرات- فإن أشكاله لم تكن تصلح لاستعمال المسلمين الوافدين إلى هذه المناطق حديثا، لسبب رئيسي هو أن أنواع النشاط التي كانت تمارس في المسجد تختلف عن تلك التي كانت تزاول في أروقة الخطابة الرومانية أو الإغريقية (الأجورا agora)؛ ذلك أن المساجد كان استخدامها مقصورة على الأمة الإسلامية أي جماعة المؤمنين. وفي المدن القديمة بصورة خاصة مثل دمشق وبيت المقدس، حيث كان المسلمين أقلية في أول الأمر، كان لا بد لمنشآتهم المعمارية من أن تكون صالحة لاجتماع كل المسلمين، للقيام بأوجه النشاط المتعددة الخاصة بهم، وتكون في الوقت نفسه ذات أشكال تميزهم عن غير المسلمين بشكل ظاهر.

وهكذا فإن المسجد الإسلامي ظهر تلبية لحاجة مزدوجة، هي الحاجة إلى مكان عام يسع الجماعة الإسلامية وحدها، وال الحاجة إلى مكان يتميز عن غيره من الأمكانة المسيحية والزردشتية أو اليهودية، وهكذا فإن المسجد لم يكن نتيجة مباشرة لطبيعة الفتوح الإسلامية التي أدت في أول الأمر على الأقل إلى وضع المسلمين في صورة أقلية، أو جعلتهم يسكنون في مدن منفصلة (خاصة بهم). وفي كلتا الحالتين، لم يكن من الممكن استخدام المباني القديمة أو تقليدها. صحيح أنه وجدت حالات تم فيها تحويل بعض الكنائس أو المعابد الدينية الأخرى إلى مساجد، لكن الشيء الذي يدعو إلى الدهشة هو أن ذلك لم يحدث إلا في القليل النادر. وفي حالات مثل دمشق وبيت المقدس، حيث حول مبني هلينيستي إلى مسجد، فإن الصورة التي اتخذها المبني بعد تحويله، لم تكن تشبه في شيء التركيب الروماني أو الهلينيستي الأصلي. ولكن الأمثلة المشابهة لذلك نادرة.

وهكذا لم تكن في العالم الذي فتحه المسلمون منشآت معمارية حية يمكن للMuslimين استعمالها مباشرة أو بتعديلات طفيفة لخدمة مطالبهم المحددة. ولم تقع سوى حالات قليلة حولت منشآت معمارية كاملة يعود بناؤها إلى ما قبل الإسلام إلى منشآت إسلامية. وفي نفس الوقت كانت التفاصيل الإنسانية الخاصة بعمارة المساجد الأولى تعود كلها إلى أصول نشأت قبل الإسلام. فالعقد والدعامة والعامود وترتيب البلاطات وطريقة عمل السقوف وإنشاء الأبراج والأساليب الفنية لعمل الزخارف كانت جميعها موجودة قبل الإسلام، وفي بعض الأحيان أخذ بعضها من عماير قديمة. بل إن ابتكارات بارزة كالعقود المزدوجة والعقود المفصصة المستخدمة في جامع قرطبة<sup>(16)</sup> أو الدعامات الضخمة المبنية من الآجر في جامع سامراء، ليست سوى تعديلات، أي تغييرات لوضع التركيز والاهتمام فيها. فالطابع الفريد للمسجد الإسلامي المميز ببهو الأعمدة، لا يتمثل في التحسينات الفنية الصغيرة التي ربما تكون قد أدخلت على أساليب الإنشاء القديمة، ولكنه يتمثل في أنه نجح في خلق تعبير معماري جديد عن طريق تشكيل وتنظيم العناصر التركيبية والإنسانية التي وجدت في العماير القديمة، ولم تستغرق العملية إلا عشرات قليلة من السنين، وكانت مراكزها الرئيسية في العراق والشام. ومن الطبيعي أن هذا الإنجاز يدل، بمعنى معين، على إمكانات

تستلتف النظر للأسلوب المعماري الذي يرجع إلى الهلينستية والرومانية. ولكن يشهد أيضاً بذلك الطريقة الفذة التي تمكنت بها الجماعة الإسلامية الأولى الوثيقة الترابط، من المحافظة على شخصيتها والتعبير عنها تعبيراً معمارياً منظوراً وذلك باستعمال نفس العناصر الموجودة في حضارات الشرق الأدنى السابقة عليها.

وبالإضافة إلى المعنى التاريخي لمسجد الصحن ذي الأعمدة، كانت له دلالة أخرى، ذلك لأن المسلمين عندما ركزوا جهودهم على تنظيم المساحة الداخلية للمسجد، بحيث تناسب الحاجات المتغيرة لجماعة في طور التوسيع، جعلوا من المسجد منشأة ذات مرونة ظاهرة وذلك بفضل بساطة تكوينه التي أتاحت إمكانية توسيعه أو تضييقه. ففي قرطبة مثلاً أضيفت ثلاثة زيادات إلى الجامع الأصلي، وتوجد مثل هذه الزيادات أيضاً في جوامع الكوفة والبصرة وبغداد والقاهرة. أما المثال الوحيد الذي يمكن إثباته لحالة تضييق بين المباني الكبرى على الأقل، فهو المسجد الأقصى في القدس<sup>(17)</sup>. ومن الناحية النظرية تعتبر إمكانية تعديل شكل بما يتفق وحاجات الجماعة ظاهرة حديثة بصورة ملحوظة لم تكن معروفة في العوامل السابقة أو المعاصرة. أما من الناحية الجمالية فمن الواجب، على الأرجح، أن نعدها أقل نجاحاً، لأنها جعلت من المستحبيل قيام الواجهات والهيئات الفخمة والتنظيم المعماري الذي هو السبب الأكبر في القيمة التي اكتسبها كثير من المعابد الرومانية والكاتدرائيات القوطية. ومع هذا فلا بد أن نذكر أن الغرض من مسجد الصحن ذي الأعمدة لم يكن جمالياً بصورة عامة، ولم تؤد الظروف المحلية الخاصة إلى إقامة منشأة معمارية موحدة إلا في مبانٍ غير عادية مثل مبني الجامع الأموي بدمشق. والواقع أن بساطة أشكال المساجد الإسلامية الأولى وروح الجد التي تسودها، تصوران بصورة بارعة صلابة العزم التي امتاز بها الإسلام في عصوره الأولى، وكذلك نظرة الإسلام العقائدية المتمثلة في أن الإنسان لا بد له أن يعبد الله عبادة مباشرة دون توسط رجال دين أو أسرار غامضة. وفي البلاد الإسلامية التي يميل أهلها إلى المحافظة كالمغرب الأقصى نجد أن البهوجذا الأعمدة ظل لعدة قرون الشكل المعماري الوحيد المستعمل في إنشاء المساجد. بينما نجد في الغالب بالنسبة للبلاد التي فتحتها المسلمين حديثاً أو تحولت إلى الإسلام

فيما بعد، مثل الأناضول والهند، أن البهود الأعمدة كان الصورة الأولى التي بني عليها المسجد، وأن هذه الصورة ترمز دون شك لأنقى خصائص الإسلام، ولكنها كانت من البساطة بحيث أمكن فيما بعد تطويتها لأي تقليد معماري.

أما العمارة الدينية فكانت شيئاً مختلفاً كل الاختلاف. فلم يكن هناك طراز معماري عربي أو إسلامي مبكر يمكن اتباعه. وباستثناء ما عرف عن المسلمين من عزوف عن حياة الترف والبذخ يصاحب ارتياح مشوب بالإعجاب أحياناً إزاء الأساليب الأجنبية، فلم يكن هناك تحريم ديني أو معارضة فكرية لاستخدام أي شكل من أشكال العمارة الدينية. وعلى العكس من ذلك فإننا نجد أن نفس التطلع إلى العيش في المدن، الذي كان يميز الأجيال الإسلامية الأولى، كان يتطلب تلقائياً اتخاذ أساليب في العمارة لم تكن معروفة أو خاصة بالحياة في جزيرة العرب قبل الإسلام. والواقع أننا لا نعرف إلا القليل<sup>(18)</sup> عن الشكل الذي اتخذه هذا الاتجاه من الناحية المعمارية. ويحتمل أن يكون ذلك الشكل والظروف التي أحاطت به قد اختلفت من إقليم إلى آخر. وعلى ذلك فليس من الممكن أن نحدد، بناء على الخلفية المعمارية البسيطة للحياة الإسلامية، أسلوباً يتمسّ بأنه «إسلامي» في مقابل أسلوب معين سابق على الإسلام، كما لا يمكننا أن نقول بظهور نمط معماري جديد مماثل لنمط المسجد.

وتحتفل الصورة عندما تنتقل بعيداً عن العالم اليومي للناس، من منازل وشوارع وأسوار وحمامات وقتوات وأسواق، لتصل إلى مبني الأمراء. هنا نجد أنفسنا أمام مفارقة عجيبة، في بينما يمكن التتحقق من موقع نحو ثمانين مبنى كانت في الغالب قصوراً إسلامية أولى، فإن النصوص لا تذكر سوى أكثر قليلاً من عشرة من المباني التي توصف بأنها كانت فريدة على أي نحو. ولا نملك شواهد معاصرة تعرفنا بالمنشآت الضخمة التي اكتشفت في خربة المفجر وقصير عمره، وجبل سيس، وقصر الحير الشرقي وقصر الحير الغربي والأخيضر<sup>(19)</sup>.

وربما كان السبب في ذلك يعود إلى أن أصحاب النصوص المكتوبة لم تتوافر لهم المعلومات الكافية عن هذه المباني، أو أن تلك المباني كانت من نمط شائع إلى درجة لم تكن تدعو معها حاجة إلى ذكرها، وقد يرجع ذلك

إلى أنها كانت منشآت فنية خاصة ولا تكون جزءاً من التاريخ الإسلامي الرسمي في عصره الأولى، كما كتبه المدونون الأوائل. ولسنا في حاجة إلى الاهتمام في هذا البحث بمناقشة الفروض والتفسيرات المختلفة التي يمكن أن تكتب حول تلك السلسلة غير العادية من مباني الأمراء، وذلك فيما عدا نقطة، هي أنه على الرغم من أن تلك المنشآت كانت كلها ذات أنماط مشابهة، فإن معرفتنا بها تجمعت من أنواع شتى من الأصول. فلدينا من ناحية قصور بني أمية في بادية الشام، التي لم نعرفها إلا عن طريق الحفائر الأثرية، ولدينا في الطرف المقابل تلك المباني التي أقيمت في بغداد والتي لا نعرفها إلا من النصوص. وفيما بين هذين الطرفين نجد منشآت أخرى كمباني سامراء في العراق ومدينة الزهراء في الأندلس، وهي أبنية توافرت لدينا عنها معلومات غير كاملة مستقاة من النصوص والآثار<sup>(20)</sup>. وعندما ندرك أن المصادر الأثرية (الأركيولوجية) لم تنشر قط نشراً صحيحاً، وأن هناك نصوصاً كثيرة ليست واضحة بالقدر الكافي، يتضح لنا أنه من العسير الوصول إلى تعريف وثيق لطراز تلك القصور، وأن استنتاجاتنا لابد أن تكون من قبيل المحاولات ليس غير.

وبصورة عامة يمكننا أن نتبين ثلاثة موضوعات رئيسية في فن عمارة القصور الإسلامية الأولى، لم يكن أي منها إسلامياً خالصاً في نشأته، ولكنها جميعاً قبلت فيما يبدو على أنها أجزاء من نسيج الحياة الدينية للأمراء. والموضوع الأول هو الفصل فصلاً تماماً بين منشأة الأمير والعالم المحيط بها، وهو فصل ربما نجد أصوله في عمارة الدار الفيلا-المدينية (Villa urbana) والدار الريفية (Villa rustica) اللتين كانتا معروفتين عند الرومان القدماء<sup>(21)</sup>. ويتجلى هذا الفصل في أكثر صوره طرفاً، في القصور الفخمة التي أنشأها أمراء بني أمية في مواضع خافية عن الأعين في ممتلكاتهم التي كانت تقع في جميع أرجاء بادية الشام. كما يتضح في سامراء أو في القصر الشديد التحصين في الكوفة. وينفرد القصر الأول الذي أنشأ في بغداد بأنه لم يكن بعيداً عن الناس كل البعد، لكن يلاحظ في ذلك أن كل مخطط مدينة بغداد كان يحمل طابعاً شبهاً بطابع القصور، ولم يظل جزؤها الأوسط، وهو القصر ذاته مستخدماً مدة طويلة. وأول نتيجة لبعد تلك القصور عن الناس هي أن السمة المميزة للقصر من الخارج

هي أسواره ذاته، المزينة بالأبراج، وربما ببواباته المهيبة. والنتيجة الثانية الأهم هي أن داخل القصر يبدو كما لو كان أسطورة وذلك لأن القصر البعيد المنال عن معظم الناس، والذي كان في كثير من الأحيان يتتحول إلى مدينة كبيرة مسورة داخل المدينة، يصبح مصدراً لأقاقيص وحكايات ومغامرات، وكل أنواع الحوادث الغامضة التي يصعب فيها الفصل بين ما هو حقيقي وما هو من نسج الخيال. ولا تبقى إلا بوابة القصر رابطاً مادياً بين حياتي القصر الواقعية والأسطورية.

الموضوع الثاني من موضوعات هذه القصور يعتبر أكثر تحديداً. فكما هو الحال بالنسبة للمساجد وباستثناء بغداد ومجموعة صغيرة من المنشآت الأموية التي أقيمت تقليداً للقلاع الرومانية- لم تكن القصور الإسلامية الأولى منظمة تنظيمياً كبيراً، كما أنها لم تكن منشآت معمارية مخططة حقيقة، وإنما كانت تكون من سلسلة من الوحدات المكتفية بذاتها، والتي يمكن تعديلها أو زيادتها أو إزالتها أو إحلال غيرها محلها حسب تغير الحاجة والمزاج. وضمن تلك الوحدات نجد مساجد ومصليلات وحمامات وقاعات استقبال مختلفة الأشكال والمستويات، وأبهاء ذوات نافورات وحدائق وببوابات وخمائل خاصة، وعدد كبيراً من أجنحة السكن وأقسام للخدمات المختلفة. وكل واحدة من هذه الوحدات يمكن أن تقوم بنفسها كمنشأة معمارية منفصلة (مثل الحمام المفرد في قصیر عمره) أو كخلية في تكوين كبير. ولم تكن أي من هذه الوحدات فيما يبدو ابتكاراً إسلامياً، بل ربما كانت أصولها رومانية أو إيرانية. والنقطة المهمة في هذا الموضوع هي أن القصر لم يكن يمثل وحدة مخططة ومنظمة على أساس جمالي، وإنما كان سلسلة من العناصر المنفصلة التي لم يكن يربط بينها سوى عدد صغير من النشاطات المألوفة التي كانت تميز حياة الأمير. ويدخل في ذلك قاعات الاستقبال، التي كان بعضها يبلغ درجة غير عادية من الفخامة، بالإضافة إلى غرف اللهو والمرح والتسلية والشراب والاستحمام والغناء وغيرها.

الموضوع الثالث والأخير، هو أن القصر كان يمثل ميداناً أوسع بكثير من المسجد لتشجيع الزخرفة. وكانت تستعمل فيه الفسيفساء وال تصاوير الملونة والمنحوتات الحجرية أو الجصية. من أجل تحقيق أهداف زخرفية أو تصويرية بلغت من التوع المذهل حدّاً جعل الناس- بعد اكتشاف قصیر عمره،

والمشتى<sup>(22)</sup>، وحتى خربة المفجر-يشكون في مبدأ الأمر إن كانت تنتهي إلى أصول إسلامية. ومع ذلك فإن ما بقي من زخارف هذه القصور إنما هو جزء قليل من الثروة الزخرفية التي امتازت بها القصور الإسلامية الأولى، لأننا ينبغي أن نتخيل تلك القصور بكامل زينتها من الأقمشة الفالية والمقنيات الشمينة التي جمعها الأمراء من شتى نواحي الدنيا. ولنلاحظ في القصور الأموية التي نعرفها أكثر من غيرها، شيئاً من ذوق محدثي النعمة، فيما يتعلق بتكييف التحف وعدم التنسيق بالنسبة للعناصر الفنية والطرز وأشكال التصاوير المجلوبة من أصقاع عديدة وعصور مختلفة. أما عملية جمع ذلك الحشد الهائل من الأشكال لتحول إلى أساليب وخطط متناسقة بعضها مع بعض، فأمر لا يزال بعيداً عن أفهامنا إلى اليوم. ومن المرجح أن يكون هذا التحول قد حدث بالفعل، لأننا نجد في الأجزاء الباقية من قصور سامراء ومدينة الزهراء والقاهرة ضريباً معيناً من الأسلوب الكلاسيكي في الشكل. ومع هذا فإن ذلك ميدان فسيح لأبحاث تقوم على الحدس والتخيّل أكثر من اعتمادها على حقائق يمكن إثباتها.

هذه الملاحظات الموجزة عن الفن الإسلامي الأول ربما لا تكون قد قدمت جواباً عن الأسئلة الأساسية التي طرحناها سابقاً، ولكنها يمكن أن تزودنا بعدد من الخيوط أو الطرق التي نستطيع باتباعها أن نفحص بصورة مفيدة العمائر التي ظهرت بعد ذلك. وأحد هذه الخيوط هو السهولة غير العادية التي تم بها إيجاد عمارة إسلامية. ومن أسباب هذه السهولة دون شك أن عمارة القرون السابقة كانت تطوع نفسها لنوع التحويلات التي تطلبها الإسلام. وهناك فيما يبدو سبب آخر لذلك، هو أن الغرض الأساسي للعمارة الإسلامية الدينية لا يتمثل في المحافظة على أشكال معينة أو إيجادها، بل يتمثل في التعبير عن نشاطات معينة. ذلك لأن ما أوجد المسجد كان هو المتطلبات العامة للعقيدة-مثل جمع المؤمنين وفصليهم عن غير المسلمين-أكثر مما كان البحث عن أشكال معمارية يتطلبها أداء طقوس وعبادات تفرضها العقيدة. كذلك فإن القصر كان مرتبطة بأداء نشاطات أخرى وعقد اجتماعات وتحقيق ألوان من المسرات، وهي نشاطات لا يرتبط أي منها بصورة معمارية معينة ارتباطاً ضرورياً. والنتيجة التي تترتب على قابلية العمارة الإسلامية للتكييف مع أشكال متباينة هي أن ما يميزها ليس

مجموعة من الأشكال، وليس أسلوباً، بل هو طريقة لتحويل الأساليب، وصفة أو مجموعة من الصفات تفرض على مجموعة متباعدة من الأشكال، ويمكن أن نسميها «جوا معمارياً خاصاً».

وهناك نتيجة ثانية هي أنه بينما كانت العمارة الدينية مقيدة من حيث أشكالها وأغراضها، فإن الفن الديني، وبخاصة في بناء القصور لم يكن كذلك. ومن هنا فإن الاستنتاج الذي يمكن أن نتوصل إليه حتى فيما يتعلق بالعمارة الإسلامية الأولى، هو أن روح العمارة الدينية كان غالباً وقدم للمعماريين دون شك ميداناً أوسع للتطور مما قدمته العمارة الدينية. فقد غدا هذا الميدان بسهولة البوتقة التي انصرفت فيها تلك العناصر المعمارية المتنوعة بغير حدود، التي استمدتها الحضارة الجديدة من التراث الماضي للبلدان التي فتحها المسلمون، بحيث أمكن صب هذه العناصر في قالب يمكن أن نسميه إسلامياً على التخصيص. وأخيراً فإن الزخرفة المعمارية، برغم أنها كانت مقيدة إلى حد ما في عمارة المساجد، قد لعبت دوراً كبيراً في المنشآت الأولى للعمارة الإسلامية. وقد دخلت فيها أساليب فنية كثيرة وموضوعات شتى، وعلى ذلك فإبني أود أن أبحث في تطور العمارة الإسلامية التي قامت بعد ذلك عن طريق دراسة تلك الخيوط الثلاثة التي كان لها أكبر الأثر في ذلك التطور، وهي الزخرفة، واستلهام العمارة الإسلامية لأشكالها من مصادر دينية، وتحويلها للأشكال التي وجدتها.

من الممكن القول إن الغالبية العظمى من مبتكرات العمارة الإسلامية المهمة والأكثر أصالة، قد صدرت عن حاجات وأذواق مغايرة لتلك التي نشأت عن العقيدة الإسلامية. فهذه الحاجات والأذواق التي سوف نسميها دينوية كانت بطبيعة الحال أقل ارتباطاً بالإسلام من مطالب العقيدة. وعندما نبحث في موضوعات الفنون الدينوية فلا بد أن نتعلم كيف نميز بين أنواع الموضوعات الإسلامية الخاصة وبين تلك العناصر التي كان العالم الإسلامي يشتراك فيها مع حضارات أخرى قائمة أو باشدة. ولكن هذا الأمر مع الأسف غير متيسر في المجال المتاح لنا هنا، ولذا فلا بد لنا من أن نقصر كلامنا على دراسة عدد قليل من المباني وعلى الاستنتاجات التي يمكن أن تخرج بها من تلك الدراسة.

وكان القصر الملكي أو الأميري هو أكثر مبنى يحمل طابع العمارة الدينوية

غير أنها نلاحظ أن القصور التي أنشئت بعد القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، كانت أقل قدرة على البقاء من تلك القصور التي بنيت في القرنين الأولى للحضارة الإسلامية، ولذلك فإن الخرائب الأثرية والأوصاف الأدبية هي أفضل وسيلة نملكها لمعرفة قصور القاهرة في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، ولمعرفة المنشآت المغولية التي بنيت بأشكال مبالغ فيها وعلى عجل في أذربيجان أو قرب سمرقند، أو القصور العديدة التي أنشئت في المدن والأرياف في المغرب وصقلية في وادي الفرات في القرن السابع الهجري/الثالث عشر ميلادي، وفي الأناضول وإيران كلها وفي العصور الأولى للهند الإسلامية<sup>(23)</sup>. لكننا ينبغي أن نستثنى من هذه الخرائب والأوصاف الأدبية ذلك المبنى العظيم الأهمية، وأعني به قصر الحمراء في غرناطة<sup>(24)</sup>. ومع أنه من غير المؤمن اتخاذ أثر واحد يقع في أقصى غرب العالم الإسلامي أساساً للحكم على الحضارة المعمارية الدينوية الإسلامية بأسرها، فإننا سنحاول عن طريق قصر الحمراء أن نتبين بعض الملامح الظاهرة للقصر الإسلامي في العصور الوسطى المتأخرة.

يقوم قصر الحمراء على تل يطل على المدينة، وهو محاط بالأسوار وله طابع مبني ممحصن، مع أن الحقيقة هي أن الجزء الأوطأ من المبني الكبير فحسب يمكن أن يقال إنه أنشئ لغرض حربي. والحرماء بموقعها ومظاهرها الممحصن تعتبر نموذجاً لتقليد معماري يرجع إلى العصور الإسلامية الأولى. فهو جزء من المدينة ولكنه لا يقوم فيها تماماً. وهو لا يكون فقط جزءاً من التقليد الذي أطلقنا عليه اسم القصر الريفي الممحصن، بل إنه تأثر بتطور معماري ظهر بعد ذلك وهو القلعة، أي الحصن الذي يقام في المدينة. وأصل هذه القلاع غير واضح، والراجح أن عوامل وأصولاً كثيرة منفصلة اشتربت في تكوينها، منها: تقليد إيراني قديم قبل الإسلام، ونمو طبقة العسكريين المميزين الذين ينتمون إلى أجناس بشريية مختلفة عن سكان المدينة، وبالإضافة إلى شعور عام بعدم الأمان واكتساب دقة المدن وأهلها. ومهما كانت الأسباب التي أدت إلى ظهور القلعة فإنها غدت ابتداء من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي المظهر المميز لمعظم المدن، مع اختلافات إقليمية في أشكال هذه القلاع. ففي بعض الأحيان نجد القلعة قائمة على موقع مشرف يستوقف النظر، كما هو الحال في قلعة حلب

وقلعة القاهرة. ونجدتها في أحيان أخرى لا تكاد تظهر بين مباني المدينة مثلما يلاحظ في قلعة دمشق. ولم تأخذ القلعة قط الصفات الأسطورية التي أضفت على القصور الملكية الأولى، مع أن بعض المصادر المكتوبة والمخلفات الأثرية القليلة تشير إلى أن كثيرا من القلاع كانت تحتوي على العديد من مرافق الحياة المنزلية. وتؤكد هذه القلاع أهمية النماذج العسكرية في تطور العمارة، وذلك فيما يتعلق بتجديدات فنية مثل إقامة العقود، وتوسيع البوابات والأبراج المشتقة كلها من عمارة القلاع.

وإذا كانت السمة الأولى التي تميز الحمراء تتمثل في الحصن الذي يمكن ربطه بتقاليد منفصلين من تقاليد العمارة الدينوية، فإن سمتها الثانية تتمثل في أن مساحتها الكبيرة لا تشغلهن وحدة معمارية واحدة، ولكنها تضم سلسلة من الوحدات المعمارية. وبعض هذه الوحدات حدائق فيها حمائل أو قصور ريفية، أقيمت بشكل فني على سفح الجبل، وتعتبر هذه الحدائق جزءا من تقليد إسلامي يمتد حتى إيران والهند<sup>(25)</sup>. وأشار ما بقي لنا من وحدات قصر الحمراء وحدتا بهو السبع وبهو الريحان، حيث نجد مجموعات من الغرف المربعة والمستطيلة تقوم حول أبهاء فخمة. ويبعد أن إضافة زيادات إلى المبني الأصلي كانت تقليدا مميزا للمنشآت الملكية الإسلامية المعروفة، وربما استثنينا من ذلك عددا من النماذج الإيرانية التي أنشئت في العصور المتأخرة. وترجع أصول طريقة الإضافات هذه إلى القصور الكبيرة التي بنيت في سامراء.

وأهم ما يلاحظ في منشآت الحمراء هو أن عددا قليلا جدا من القاعات والأبهاء يمكن الوقوف على الغرض الذي أنشئ من أجله من الناحية المعمارية، إذ يبدو أن انفصalam عجيبا وقع بين المبني والوظيفة التي كان يؤديها. فكأنما الأشكال الفردية التي يمكن تمييزها بالفاظ اصطلاحية معمارية، مثل الأبهاء والظللات المرفوعة على أعمدة، والقاعات المربعة أو المستطيلة وما إليها، كانت أشكالا عامة تخدم أغراضا شتى من قاعات الاستقبال التقليدية إلى ألوان مختلفة من التسلية. وفي هذه النقطة، كما في جانبها العسكري، تمثل الحمراء ظاهرة معمارية تتطابق على العالم الإسلامي كله. مثال ذلك أن العدد الكبير من الخمايل والقصور الصغيرة المعروفة في القاهرة وإستانبول وقونيه وأصفهان، كانت أيضا وحدات معمارية تقليدية بسيطة

(وهذه في العادة تكون عبارة عن وحدة ذات قبة) لا تدل بنفسها على أن لها وظيفة محددة، ومن الممكن كذلك أن تستخدم في أغراض شتى. وقد يبيدو للوهلة الأولى أن هذه الأشكال المعمارية تختلف كل الاختلاف عما نجده في معظم آثار العمارة الغربية، إلا أن تلك الميزة الإسلامية التي نجدها في عمارة العصور الوسطى (أي ميزة إنشاء غرف وأبهاء لأغراض شتى) تشبه إلى حد بعيد ما يعرف في عمارة اليوم باسم الغرف المتعددة للأغراض. ولكن لكي نتأكد من هذا الرأي فإن هذه النقطة ما زالت بحاجة إلى مزيد من الدراسة، وبخاصة فيما يتعلق بمعرفة معاني الألفاظ والمصطلحات، لأن من الأهمية بمكان أن نعرف على وجه الدقة المصطلحات التي كانت تطلق في عصر واحد على أجزاء القصر المختلفة.

أما السمة الأساسية الثالثة التي تميز الحمراء، فهي الأهمية الكبرى التي أعطيت لزخرفتها. وسنعود في الفصل التالي إلى الحديث عن المظاهر الفنية لهذه الزخرفة، لكن النقطة المهمة هنا، هي أن الزخرفة تكون أكثر العناصر تأثيرا في النفس عندما يتأمل المرء المبني من الداخل. فالطابع الفخم لموضوعات زخرفة القصور وأساليبها الفنية، سواء في إيران أو آسيا الوسطى أو تركيا واضحة تتحدد عن نفسها. والسؤال الذي لابد أن نوجهه هنا، هو ما إذا كان لهذه الزخرفة هدف آخر غير التجميل، وما إذا كانت أهدافها تقتصر على الناحية الجمالية والزخرفة المترفة. والفضل في محاولة الإجابة عن هذا التساؤل يرجع إلى بحث ف. بارجوهر (F. Bargebohr) الذي تضمن تفسيرا لهذه الظاهرة مستمدًا من قصر الحمراء. وذلك لأن من الممكن القول بأن جانبا كبيرا من هذه الزخارف -من نافورة بهو السابع، إلى القباب الرائعة ذات المقرنصات القائمة على أعمدة ودعامات دقيقة نحيلة -ترتبط بأسطورة تدور طوال العصور الوسطى حول شخصية سليمان النبي الملك. فالإحساس الذي تبعثه فينا هذه الزخارف بائننا إزاء فردوس ينتهي إلى عالم ينفصل عن عالمنا، والحدائق، والحيل الزخرفية والأشكال الباهرة؛ كل هذا ربما كان محاولات للتعبير، من خلال أشكال أرضية، عن الرؤية الرائعة لما صنعته الجن لسليمان الحكيم وملكة سبأ<sup>(26)</sup>. ولا نستطيع في حدود بحثنا هذا أن نعدد الأمثلة الكثيرة القائمة في جميع أرجاء العالم الإسلامي والتي تؤيد هذا التفسير. لكن ما أريد أن أوكده

هنا، هو أن الأسطورة السليمانية لم تكن ابتكارا إسلاميا، بل كانت بصفة عامة ظاهرة شائعة في العصور الوسطى، وظلت قائمة في الغرب حتى عصر الباروك. وبهذا المعنى يمكن القول إن فخامة عمارة القصور الإسلامية، كما هو الحال بالنسبة للنسيج الذي صنعه المسلمون والمشغولات الفنية التي أبدعواها، كان لها جميعاً أثراً فنياً واسع جاوز حدود عالم الإسلام، ويمكن أن تعد آثارها نماذج كبرى للفن في العصور الوسطى بوجه عام.

ومع ذلك فليس من الصواب أن نضرب أمثلة للعمارة الدينية الإسلامية من خلال القصور وحدها، لأننا نجد في عدد من المليادين الأخرى أن ما حققه المسلمون، وإن كان أقل استرعاً للنظر، كان أكثر تميزاً إلى حد بعيد.

وأكثر ما يهمنا هو طابع الفخامة الذي أُضفي على الكثير من المنشآت ذات الأغراض المدنية العادية، كالمدارس والدكاكين والفنادق، والمدارستان، ومواقع الاستراحة على طول الطرق التجارية، والحمامات وأسبلة المياه في الشوارع، وحتى مخازن البضائع الكبيرة المعروفة بالوكائل<sup>(27)</sup>. فقد أنشئت لهذه المرافق وجهات ضخمة وزخارف فخمة، واستخدمت فيها أحدث أساليب الإنشاء وأدق الحيل الفنية المعروفة، كما هي الحال مثلاً في الخانات أو منازل القوافل الفخمة التي بنيت في الأناضول في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي<sup>(28)</sup>. وينبغي أن نلتمس أسباب هذا التطور في عدد من الشخصيات الاجتماعية والدينية التي يتميز بها العالم الإسلامي، كالأهمية التي أضافها الإسلام على العمل إلى جانب الإيمان، مما شجع الناس على القيام بنشاط اجتماعي، وكذلك القوة التي وصلت إليها طبقات الميسير (البورجوازية) في المدن الإسلامية، بما لها من ذوق ومن حاجات خاصة<sup>(29)</sup>، وقيام نظام الأوقاف أو الحبوس الذي حث الناس على إقامة منشآت خيرية ومؤسسات اقتصادية عديدة، كان يباركها الدين ويحميها من المصادر، ناهيك عن ميل الناس في العصوب الوسطى إلى استغلال أموالهم في المباني والأراضي دون التجارة والصناعة. ويلاحظ تشابه الأشكال التي استخدمت في هذه الأنواع المختلفة من المباني بصرف النظر عن وظائفها. فالواجهات مثلاً، وهي أول ما تقع عليه العين من المبني وأكثر أجزائه ظهوراً، تجعل من المستحيل، إلا في أحوال نادرة، أن تميز مسجداً من فندق (خان) أو مدرسة. فهنا أيضاً نرى أن النشاط الإنساني الذي كان

يمارس في المبنى -والذي نتعرف عليه اليوم من خلال الكتابات المنقوشة على المباني المهملة، أو عن طريق اختلافات يسيرة جداً في الشكل والهيئة- هذا النشاط كان السمة الفعلية المميزة للمبني، أما شكله الظاهر وخطة إنشائه وزخارفه فكانت مجرد مظهر للثراء والاستهلاك المظاهري في عصرها دون هدف وظيفي ضروري أو علمية تعرفنا بحقيقةه. ولكن، وبصرف النظر عن هذه الملامح الفريدة الخاصة بالعمارة الإسلامية، فإن الأمر الذي يهمنا هو أنه منذ أيام الإمبراطورية الرومانية لم نشهد تطويراً يماثل هذه الملامح في الإنشاء المعماري الضخم لأغراض مدنية شتى. وبالرغم من أن هناك عدداً من الأمثلة على وجود تخطيط منظم لمدن تفي بهذه الوظائف (كما نجد في سمرقند وأصفهان وإسطنبول) فإن معظم المدن كان نموها دون نظام وحيثما اتفق. وفي العمارة الدينية نفسها، كان ظهور الواجهات الضخمة ابتداءً من القرن الرابع الهجري /العاشر الميلادي<sup>(30)</sup>، وكذلك نمو القباب التي كانت تنشأ فوق بلاطة المحراب، وتعدد المآذن المثلثة بالزينة، إضافة إلى النمو العظيم للروضات، كل ذلك كان من شأنه أن يزيد من شهرة المبني أو الرجال الذي أنشأوه بوسائل أقرب إلى ما يحدث في الفن الدنيوي منها إلى الفن الديني، فلا مبالغة إذن في أن يذهب بنا الاستنتاج إلى القول بأن العمارة الإسلامية تبدو ذات صبغة دينوية واعية، في إطار فن العصور الوسطى الذي ينظر إليه الكثيرون على أنه يدور حول محور الدين.

وقد أوضحنا فيما سبق أن الزخرفة كان لها منذ البداية الأولى دور كبير في العمارة الإسلامية، وبخاصة في المنشآت المدنية. واستمر الاهتمام بالزخرفة على طول القرون، حتى أثنا نجد في الحقيقة أن وفرة الزخارف التي تخفي المبني نفسه في بعض الأحيان هي التي ميزت العمارة الإسلامية ابتداءً من إنشاء قبة الصخرة في القدس عام 691هـ/ 72ق، وحتى المنشآت الإيرانية في العصر الصفوي. وبالنسبة لتطور الزخارف الجصبية واستعمال أساليب غير عادية في ترتيب وضع الأجر ب بحيث يكون أشكالاً زخرفية<sup>(31)</sup>، نجد أن كثيراً من هذه الأعمال الفنية ابتكر فنياً أصيل في ميدان الزخرفة العمارية الإسلامية، كما تتضمن تلك الأعمال موضوعات زخرفية فريدة في بابها وجديرة بالدراسة. ولكن ما أريد أن أناقشه هنا هو ناحية مختلفة،

وربما أكثر أصالة في هذه الزخرفة، وهي الطريقة التي كان يربط بها بين المبني وزخرفته، لأننا من خلال ذلك نعرض واحدة من مشاكل العمارة الإسلامية التي دار حولها أكبر قدر من الجدل.

نستطيع أن نتبين في القباب القائمة عند محراب جامع قرطبة، ارتباطاً وتآلفاً غير عادي بين القبة وعناصر معمارية مثل الضلوع أو العروق Ribs التي تدعم القبة فيما يليها، والتي دلل العلماء على أنها تكون جزءاً جمالياً مع القبة نفسها. وتصاحب الضلوع أي العروق دائماً مثلاًث كروية (Squinches) في أعلى أركان المبني، وهي وحدة متميزة وضرورية لحمل القبة التي لا تحمل شيئاً في هذه الحالة، في حين أن العقود المفصصة (Polylobed arches) قد قسمت إلى عقود مكسورة<sup>(32)</sup>، وأعيد تكوينها. وبعد قرن من الزمان وجدنا في القبة الشمالية لجامع أصفهان الكبير، تقسيماً غير عادي للدعامات يتفق مع كل جزء من البناء القائم فوقها، مما يعطي صورة نوع الشبكة المعمارية التي تماماً ثقوبها بأجر حاصل بالزخارف. ومع ذلك فهنا أيضاً يليها، من وجهة نظر علم الإسستاتيكا statics، أن المعماري صنع كتلة واحدة، بدلاً من أن يقيم سلسلة من الأشكال المتالفة والمتوازنة بين أجزاء منفصل بعضها عن بعض في المبني<sup>(33)</sup>. ومنذ أقدم الأشكال التي وجدناها لاستخدام المقرنصات التي تشاهد في روضة تم Tim وفي التكوينات الفخمة القائمة في العمارة الإيرانية الصفوية، وفي الواجهات القاهرة والقباب الأندرسية، يبدو لنا أن المقرنص هو نوع أو حيلة فنية تقوم على استخدام عدد صغير من الأشكال المثلثة الأبعاد ملتصق بعضها ببعض بحيث تبدو في هيئة زخرفية تستعمل في الأفاريز. وتظهر المقرنصات أحياناً دون هدف إنشائي، وإن كانت وفي نفس الوقت تبدو وكأنها عملت من وحي التصميم المعماري للمبني، ونجدنا في بعض الأحيان توجه النظر إلى أجزاء الرئيسية.

هذه الأمثلة الثلاثة -مبنيان أثريان محددان وعنصر معماري- كانت كلها سمات مبهمة القيمة من ناحية أنها جميعاً كانت ذات معنى بالنسبة إلى إنشاء المبني- أو على الأقل يمكن أن يكون لها معنى- ومع ذلك فإن أي منها لا يليها وكأنه من عناصر الإنشاء. ففيها مزج فريد بين المعنى الإنساني والقيمة الزخرفية، غير أن الأهمية الخاصة بكل من هذين العنصرين يمكن أن

تفاوت تفاوتا ملحوظا من حالة إلى أخرى. وهناك طرق متعددة لتفسير هذه الظاهرة الإسلامية المنتشرة في كل مكان، والمناقشة فيها ما زالت مفتوحة. وتوجد لكل من هذه الطرق حجج وجيهة، ولكنها جمیعا غير مقنعة تماما للقناع. فمن الممكن القول إن هذه الأمثلة تصور في المقام الأول حلولاً لمشاكل إنسانية تحولت من الإنشاء إلى الزخرفة. ويمكن القول كذلك بأن الدافع الزخرفي كان هو الأساس، وأنه في حالات استثنائية فقط، حدث أن أعطيت قيمة إنسانية لأشكال كانت زخرفية أساساً؛ كما حصل في الأندلس في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وفي إيران ومصر في القرنين الخامس والسادس للهجرة/الحادي عشر والثاني عشر للميلاد. وربما استطعنا القول-تماشيا مع آرائنا السابقة حول العمارة الدينية-إن هذا التطور الخاص في الزخرفة العمارية الإسلامية إنما هو مثال آخر لذلك الفموض أو الإبهام الشكلي، الذي لا ينبغي فيه أن نحكم على الأشكال المنظورة للعمارة بناء على علاقتها المتغيرة بذلك التضاد الذي قال به فتروفيوس<sup>(34)</sup> بين الإنشاء والزخرفة، وإنما ينبغي الحكم عليها بناء على الأثر الذي تعطيه لأي مبنى واحد أو وحدة واضحة من المبنى. وفي الحال الثانية يمكن أن يصبح التضاد بين الزخرفة والإنشاء مشكلة زائفة، مثلها في ذلك مثل سوء الفهم الذي ينشأ عن البناء الصوتي لكلمة أو الخطأ في ترجمة عبارة من العبارات.

وما زلنا في حاجة إلى كثير من التفكير والبحث النظريين حتى يمكن تأكيد هذا التفسير الأخير. على أن هذا التفسير، من حيث إنه فرض، له ميزات متعددة: فهو يضع مسألة الزخرفة العمارية في سياقها الثقافي والزمني بدلاً من الحكم عليها بناء على معيار خارجي ما. وهو يفسر التناقض الظاهري في استعمال موضوعات معمارية دون أن تكون لها وظيفة معمارية، كما يفسر تحول الجدران ووسائل تدعيم المبنى إلى لوحات زخرفية كالنسجيات المنقوشة، أو إلى تصاویر عن طريق اللون والأشكال الزخرفية. وهو أيضا يضطرنا إلى أن ننظر بإمعان أكثر إلى الأثر الكلي الذي يحدثه فن معماري معين، لا إلى أجزاءه المختلفة، وأن نستنتج عند النظر إلى عمل فني، لا إلى عمل صغير ذي طابع خاص، أن أهمية العمل الفني ككل تزيد على أهمية مجموع الوحدات التي يتتألف منها. وبهذه الطريقة يمكن مثلاً

أن نفسن تفسيراً صحيحاً القباب ذات المقرنصات الموجودة في الحمراء على أنها سماوات تدور. إذ إن الضوء الخارجي عندما يتحرك حول قاعدة القبة فإن سقفها البالغ التعقيد يضاء بصورة مستمرة بأشكال تختلف بين لحظة وأخرى، ولا يأخذ قط صورة واحدة مع أنه ثابت في مكانه، مثله في ذلك مثل السماوات<sup>(35)</sup>. وهكذا فإن السياق العماري للأشكال الزخرفية هو الذي يعطي معنى للزخرفة، ولكن لا يمكن أن نتصور القباب الثابتة على أنها تدور إلا لأنها رخافت بطريقة معينة. وفي هذا المثال الخاص هناك طبيعة الحال نصوص مكتوبة على المبنى تجعل ذلك التفسير معقولاً<sup>(36)</sup>. أما في حالة الأمثلة الأخرى فيظل علينا أن نتعلم كيف «نقرأ» المنشآت العمارية ونتفهمها بطريقة صحيحة.

وعلى ذلك فإن النقطة الأساسية التي ترکز عليها فيما يتعلق بالزخرفة العمارية، هي أن هذه الزخرفة، إذا ما نظر إليها في سياقها الكامل، لا على أنها مجموعة من الموضوعات والأشكال الزخرفية، كانت هي التي تعطي معنى للبناء كله، وذلك بصرف النظر عن المزايا الجمالية التي قد يحس بها الذوق الأجنبي في الزخرفة ذات الألوان الباهرة في العمارة الإسلامية. أما حقيقة ذلك المعنى في كل حالة من الزخرفة العمارية فما زالت أمراً قابلاً للجدل، لأننا في الحقيقة أمام شيء يشبه اللغتين المينوية (الكريتية) والحيثية، حيث نجد عبارات وتركيبات واضحة، ولكن اللغة كلها ما زالت غير مفهومة فهما تماماً.

ولقد حاولنا، في معالجتنا للأصل الدنيوي للعمارة، وفي بحثنا للزخرفة العمارية، أن نعرف منجزات العمارة الإسلامية، لا من خلال خصائص وأشكال محددة بدقة، بل من خلال سلسلة من المواقف، مثل تغلب الفاعلية على الشكل، وإضفاء ثوب من الفخامة على عدد كبير جداً من الوظائف، والاستعاضة جزئياً عن ثنائية المبنى والزخرفة، بكيان تركيبي واحد ربما كان معناه الدقيق يتغير من عصر إلى عصر، ومن إقليم إلى إقليم، ومن مبني آخر، على أنحاء لم تتضح لنا بعد. وهذه المنجزات يبدو أنها كانت أصلية بصورة خاصة ومنبثقة من العالم الإسلامي نفسه، وهي تصلح لأن تكون نقطة بداية معقولة لدراسة موجزة للموضوع الأخير الذي أريد أن أعرض له هنا، وهو تغيير أساليب الأشكال غير الإسلامية التي دخلت في

## العمارة الإسلامية.

وربما كان علينا أن نذكر القارئ بأن هذا الموضوع نشاً عن حقيقة أن العمارة الإسلامية كان لابد من أن تنشأ بوصفها ظاهرة فريدة متميزة بذاتها، انبثقت عن مجموع كبير معقد من الأشكال السابقة عليها أو المعاصرة لها. ولهذه العمارة سمة أخرى تسترعي النظر، هي أن التوليفات المعمارية التي تكونت خلال القرنين أو الثلاثة الأولى لتاريخ الإسلام، لم تكن هي القوة الدافعة البسيطة الأولى التي نشأت عنها كل التطورات المعمارية اللاحقة، وإنما كانت في ذاتها مجرد مثل واحد لقدرة فريدة لدى المسلمين على تحويل عناصر شكلية أو وظيفية عديدة أخرى إلى شيء إسلامي، مع الاعتراف بأن هذه التوليفات كانت أول أمثلة هذه القدرة الفريدة وأقواها تأثيراً. وقد حدث هذا التحويل على مستويات مختلفة على مر القرون. وأبسط صورة له هي تحويل أشكال معمارية غير إسلامية لخدمة أهداف إسلامية. وهذا هو الذي حدث على الأرجح في إيران في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، عندما أخذ المسلمون الإيوان الذي كان موجوداً قبل الإسلام، (الإيوان قاعة ذات سقف يقوم على عقد، يفضي مباشرة إلى فناء مكشوف) وجعلوه العنصر الأساسي للمساجد وأشكال كثيرة أخرى من المباني. وهناك ظاهرة مماثلة حدثت في تركيا العثمانية، حيث نجد طرازاً من المنشآت محورة القباب، يتطور بتأثير من كنيسة آيا صوفيا (Hagia Sophia) بحيث نشأت عنه مساجد إستانبول العظيمة. وكان الأمر مختلفاً بعض الشيء في الهند، حيث أدخلت نماذج متعددة من الشرق الأوسط وتكيفت بحسب مطالب وسائل البناء المحلية، وأعطت في النهاية للمنشآت المعمارية شكلاماً مختلطاماً أو هجينياً. وقد أحرز هذا الشكل المختلط، في المباني التي صمممت بعناية كبيرة مثل مبنى «تاج محل»، نجاحاً يفوق بكثير ما أحرزه في المباني الأخرى التي يغلب عليها الطابع المحلي العادي.

هذه الأمثلة إنما هي مجرد نماذج لقدرة المسلمين الهايلة على تطوير الأشكال المستمدة من أقاليم عديدة مختلفة، بحيث تلبي حاجات الإسلام. بل إن الأهم من ذلك هو تلك الوظائف التي أصبحت إسلامية عند مرحلة معينة، كما هو الحال بالنسبة للضريح<sup>(37)</sup> الذي يتعارض وجوده نفسه مع قواعد العقيدة<sup>(38)</sup>. والأمر الذي جعل للضريح شكلاماً معمارياً مميزاً للعمارة

الإسلامية هو أن ظهوره لم يكن بوصفه مؤثراً آتياً من خارج عالم الإسلام، ولكنه كان استجابة لطلب أحسنت به الجماعة الإسلامية أو بعض قطاعاتها، مع أن هناك أمثلة لطقوس قديمة جداً تحولت إلى طقوس إسلامية، وأن الأشكال التي اتخذتها تلك الأضرحة يمكن ربطها بأشكال لأضرحة سابقة على الإسلام. هذه القدرة على إعطاء معنى إسلامي منسجم مع طبيعة الإسلام، لعدد كبير من الطرز الفنية المتنوعة هو ما نود أن نسميه بـ «الطريقة الإسلامية». وبفضل وجود تاريخ لطريقة إسلامية، إلى جانب تاريخ الطرز المعمارية المحددة، اكتسبت العمارة الإسلامية سمة من أكثر سماتها تقدراً.

على أن أي محاولة لعرض ما حققه المسلمون من العمارة في ثلاثة قارات خلال ألف من السنين في بعض صفحات، لابد أن تترك قدراً كبيراً من أعمال هذه العمارة جانباً. ولقد كان من الممكن أن نورد مناقشة أشمل للخصائص الجمالية أو لفن الزخرفة الأصلية الخاصة بالعمارة الإسلامية، أو حتى مناقشة بعض ملامح الإنشاء المعماري الإسلامي التي تعتبر وقفاً على عالم الإسلام. ولكنني أعتقد أن هذه الموضوعات لا يمكن أن تدرس دراسة ذات معنى، ما لم نتبين بشكل محدد طبيعة العمارة وهدفها داخل الإطار العام للثقافة الإسلامية. ذلك لأن مجرد وجود حضارة إسلامية واستمرارها في بلاد واسعة ومختلفة، يطرح بطريقة فريدة مسائل مثل العمارة الإسلامية. ويبدو أن أهم النتائج التي توصلنا إليها اشتنان، الأولى هي أن ذلك شيء الذي أعطى طابعاً إسلامياً لعمارة المسلمين، أقل ظهوراً للعيان في الأشكال المرئية المحسوسة منه في ما كان للمسلمين من نشاطات إنسانية متصلة بالمنشآت المعمارية، ذلك لأن الأشكال تتغير، ولا يكاد يكون هناك شيء مشترك بين جامع قرطبة وجامع السليمانية في إستانبول أو مسجد ببجي خانوم (Bibi Khanum) في سمرقند. ولكن أعمال الناس والصلوات التي تقام في تلك المباني هي التي جعلتها كلها إسلامية. ومن النتائج الأساسية التي تترتب على هذه النقطة أن الأشكال المعمارية نفسها اتجهت إلى أن تصبح أشكالاً عامة دون أن تكتسب إلا نادراً أغراضاً ومعانٍ خاصة. وبهذه الطريقة وحدها كان من الممكن للمسلمين أن يفوا بحاجاتهم الإسلامية في أراضٍ مختلفة شاسعة ذات أساليب معمارية متنوعة. وربما

كان الأطرف من ذلك، أن العمارة الإسلامية أصبحت بهذه الطريقة عمارة حديثة بشكل واضح.

أما النتيجة الثانية فهي أظهر من الأولى وأوضح، ولو أنه يترتب عليها شيء أقل وضوحاً. إذ يكاد يكون من المؤكد أن أسباباً مختلفة أدت إلى تطور العمارة الدينوية بدرجة أكبر من ناحية الأصالة من تطور العمارة الدينية. وأهم هذه الأسباب عدم وجود تنظيم ديني في الإسلام يشبه الكنيسة المسيحية وحقيقي، بطبيعة الحال أن العقيدة كان لها أثر في أشكال العمارة المباني مثل الأضرحة أو الروضات، وحتى في كثير من أشكال العمارة الحضرية كما بينا. ومع ذلك فإن غلبة العنصر غير الروحي يتجلّى على سبيل المثال في خلو الأدب الإسلامي من عبارات عن بيوت الله تشبه تلك التي كتبها رجل مثل بروكوبيوس (Procopius) أو سوجر (Suger) عن الكنائس، في حين يشيع في الشعر والنشر العربي والفارسي، الكلام عن القصور وما يدور حولها من أساطير. وعلى أساس غلبة العنصر الديني على العنصر الديني نستطيع أن نفترض، ولو جزئياً، المنجزات الإسلامية الكبيرة في ميدان الزخرفة المعمارية. وقد نتجت عن ذلك مشكلة غريبة، وهي أنه لما كان جزء كبير من عمارة القصور بخاصة، يعتبر إنشاء خاصاً لا تقع عليه أعين معظم الناس، وقلما كان يبني إلا للملوك العابرة، فهل يمكن على هذا الأساس أن نعتبره فنا ثانوياً في الحضارة الإسلامية بشكل عام، مثله في ذلك مثل المنمنمات<sup>(39)</sup> حتى لو كان فناً إبداعياً بدرجة كبيرة؟ وهل نستطيع أن نستنتج من ذلك أن هذا الفن اكتسب أهميته لعدم وجود ما ينافسه، ما دام المحرك الأساسي في حضارة الإسلام، وهو العقيدة نفسها وجميع ما يصاحبها من المظاهر الاجتماعية، لم يستطع أن يكون مصدراً رئيسياً لإنشاء عمارة فخمة ذات معنى روحي كامل؟ أو هل ينبغي علينا بدلاً من ذلك أن نعتبر هذه العمارة وثيقة تاريخية رئيسية وتعبرها عن المظهر الديني لقوة الإسلام؟ لا يزال أمامنا وقت طويلاً حتى نتمكن من الإجابة عن تلك التساؤلات، ولابد من القيام بأبحاث مطولة قبل أن نحاول التوصل إلى هذه الإجابات. لكننا سنجد في التحليل النهائي، أنه ربما كان أعظم منجزات العمارة الإسلامية هو أنها قدمت صورة للحضارة الإسلامية موازية للصور التي قدمتها لها النصوص الأدبية ومختلفة عنها، فأثبتت بذلك أن هذه الحضارة

كانت أكثر تعقيداً وعمقاً بكثير مما يظن في العادة. ومع ذلك فليس يكفي أن ننظر إلى العمارة الإسلامية على أنها مصدر لفهم الثقافة الإسلامية، يتسم بشراء فريد، وإن كان قد انتفع به في نطاق ضيق جداً. بل إن أعظم منجزاتها تتsumي إلى تاريخ العمارة، لأن العمارة الإسلامية، وإن كانت قد نبعت من نفس المصادر التي نشأت عنها العمارة المسيحية في العصور الوسطى، إلا أنها انتفعت بما ورثته في صور أكثر تنوعاً بشكل ظاهر، وأعطت معاني جديدة لأشكال كانت معروفة وشائعة، كما أعطت معاني قديمة لمبتكرات جديدة في الأشكال. وإذا كان الفهم الدقيق لكل معنى وكل شكل من أشكال تلك العمارة يدخل في نطاق الفهم العام للحضارة الإسلامية، فإن وجود هذه العمارة يمكن أن يعني فهمنا للعمليات المعمارية بصورة عامة.

أوليغ جرابار

# بـلـيـمـوـغـرـافـيا

إلى جانب المراجع الواردة في النص، فإن المراجع التالية تصلح لأن تكون مدخلاً مفيدة لميدان العمارة الإسلامية. وتتضمن المجموعة الأولى مؤلفات ذات طابع عام تشمل في العادة قائمة واسعة للمراجع، في حين تضم المجموعة الثانية كتاباً وأبحاثاً في موضوعات محددة.

## أولاً:

- P. Brown - ب. براون  
العمارة الهندية (العصر الإسلامي)  
(Indian Architectures (Islamic period  
(بومبي 1942).
- D. Hill - د. هل:  
O. Grabar أ. جرابار:  
Islamic Architecture and its Decoration  
العمارة الإسلامية وزخرفتها  
(لندن 1967).
- J.D. Hoag - ج. د. هوج  
Western Islamic Architecture  
العمارة الغربية الإسلامية  
نيويورك 1963.
- G. Marcais - جورج مارسييه  
L. Architecture musulmane في الغرب الإسلامي  
d'occident  
(باريس 1952).
- A.U. Pope - أ. يو. بوب  
Persian Architecture  
العمارة الفارسية  
(نيويورك 1965).
- G. A. Pugachenkova - ج. أ. بوغاشينكوفا  
Iskurstvo Turkmenistana  
فن التركمانى

## الفن والعمارة

- ـ ب. أنسال (موسكو 1967).  
B. Unsal  
Turkish Islamic Architecture
- ـ م. أوسيينوف وآخرون (لندن 1959).  
M. Useinov (and others)  
Istoriia Arhitektury Azerbaydjana
- ـ د. براندنبيرغ (برلين 1966).  
D. Brandenburg  
Islamische Baukunst in Agypten
- ـ إ. أ. س. كريزويل (برلين 1969).  
K.A.C. Creswell  
Early Muslim Architecture
- ـ جودار (أكسفورد 1959-1969).  
Muslim Architecture of Egypt  
العمارة الإسلامية في مصر مجلدان (أكسفورد 1959-1969).
- ـ م. ب. سميث (تورنتو 1969).  
A. Godard  
M.B. Smith  
(Athar - e Iran) مقالات مختلفة في مجلد أثاري إيران 1949-1936.
- ـ ل. غولومبك (تورنتو 1969).  
L. Golombok  
The Timurid Shrine at Gazur Gan الروضة التيمورية في جازر جا
- ـ أوليغ جرابار (نيوهافن 1973).  
O. Grabar  
The Formation of Islamic art تكون الفن الإسلامي
- ـ م. أي. ماسون وآخرون (موسكو 1963).  
M.E. Masson and others

- Mavzolei Ishrathana روضان إشراثانا  
طشقند (1958).
- A.U. Pope - أ. يو. بوب  
(محررا)
- A. Survey of Persian art دراسة عامة للفن الفارسي  
6 مجلدات (لندن 1939-1940).
- J. Sauvaget - جان سوفاجيه  
La Mosquee Ommeyyade de Medine المسجد الأموي في المدينة  
(باريس 1947).
- D. Wilber - د. ويلبر  
The Architecture of Islamic Iran, the Ilkhanid Period عمارة إيران الإسلامية في العصر الإلخاني  
(برنسeton 1955).

## ثانياً: الفنون الزخرفية والتصوير (شخصياتها ومجالها)

كلما تحدثنا عن التراث الفريد الذي خلفته الحضارة الإسلامية للعالم في صورة فنونها المتنوعة، فإننا نسلم بأن هذا التراث من الناحية الجمالية يكون وحدة شاملة متصلة أجزاؤها بعضها ببعض. وربما كان على علم بالاختلافات الشكلية التي وجدت في الأقاليم المتنوعة التي تضمنها الساحة الشاسعة لعالم الإسلام، ولكننا نظر تؤيد أساساً الرأي القائل بأن هذه الوحدة تربط أجزاءها بعضها إلى بعض خصائص عامة ذات طابع غالب موحد، وهذا الاستنتاج كان من الممكن أن يكون قضية مسلماً بها قبل جيلين وحتى إلى زمن أقرب، وقد تجلى في مختلف المعارض الكبيرة التي أقيمت للفن الإسلامي لأول مرة في لندن عام 1885، واستمرت حتى معرض الإسكندرية عام 1926، والتي كان أجملها هو الذي أقيم في ميونيخ عام 1910. وعلى عكس ذلك نجد أن المعارض الكبرى التي أقيمت في العقود الأخيرة، خصصت لبلاد معينة من عالم الإسلام، مثل إيران وتركيا والهند وباكستان، وقدمت فيها هذه الدول نماذج من فنونها منذ أقدم الأزمنة. وهكذا نجد أن المعرض الذي أقيم في لندن عام 1931، اهتم في المقام الأول بإبراز المصنوعات البرونزية التي وجدت في إقليم لورستان، والقطع الفنية التي ترجع إلى عهد الأخميين (559-330 ق.م). وتميز معرض ليننجراد الذي أقيم عام 1935 بالعرض الفريد للفن الساساني. وبعد ذلك بثلاثين عاماً أقيم في باريس 1961 معرض آخر أطلق عليه اسم يدل على الفخر، «سبعة آلاف سنة من الفن في إيران»، مع أنه ضم معارضات تنتمي إلى حضارات مختلفة، بل إن الرأي يختلف حول ما إذا كانت تستطيع بحق أن نسمى المعارضات التي ترجع إلى الألوف الأولى من هذه الفترة فنوناً «إيرانية».

ونتيجة لذلك نجد اليوم أن مفهوم الفن الإسلامي نفسه موضوع تساؤل جاد في بعض الأحيان، ويكون هذا التساؤل في العادة مضمراً أو صريحاً. ويرجع ذلك إلى واحد من سببين رئيسيين: فمن جهة أصبحنا اليوم على علم أكثر بالطابع المميز للفنون في المناطق الجغرافية والثقافية الكبرى، حتى أننا في بعض الأحيان نتبه إلى ظواهر تفردها النسبي أكثر مما نتبه

إلى العلاقات المتبادلة بينها وبين المناطق الأخرى، ولاسيما إذا كانت هذه المناطق الأخيرة بعيدة عنها، ويتمثل ذلك بوضوح في فن التصوير الإيراني والتركي والهندي في القرنين العاشر والحادي عشر للهجرة/السادس عشر والسابع عشر للميلاد. ولا يعود ذلك وحسب إلى أن مقارنة الشكل والروح داخل هذه المدارس الفنية تؤيد فيما يبدو القائلين باختلافها بعضها مع بعض، ولكن العامل الأقوى يمكن في أن اثنين على الأقل من هذه المناطق تمثلان فترة الإنجاز الكبير الذي حققته هاتان المنطقتان في ميدان التصوير، ومن ثم فإن هناك ميلاً إلى النظر إليهما كل على حدة. وقد نتج هذا الاتجاه إلى التخصيص أيضاً من ظهور جيل جديد من العلماء في بلاد الإسلام المختلفة اليوم، يبحثون باهتمام بالغ في تراثهم الفني الإقليمي الخاص. ونشأ معظم هؤلاء في عصر علماني الفكر، تغلب عليه الروح القومية، ومن هنا فإن معظمهم ينظرون إلى ماضيهم، على اعتبار أنه إنجاز قومي في المقام الأول، لم تقم فيه العوامل الدينية والثقافية والإسلامية العامة إلا بدور صغير. ولهذا فإن أولئك العلماء ومعهم عدد من زملائهم الغربيين المتأثرين بهم يتحدثون عن بلدتهم وحسب، سواء كان ذلك البلد الهند أو الأندلس أو حتى أوزبكستان.

ومع ذلك فهناك أدلة عديدة تبرز الاستمرار في الأخذ بوجهة النظر التقليدية. إذ على الرغم من الاختلافات التي يمكن وصفها بأنها اختلافات في «اللهجة المحلية»، فإن جميع الفنون في «دار الإسلام» تتلخص نفس اللغة أساساً. ومثال ذلك أن المقارنة بين أعمال الخزف في مراكز مختلفة شديدة التباعد، مثل إيران وبلاط الشام ومصر، أو منطقة جنوب الفولجا أو في منازل القطبيين الذهبيين في مناطق القرجيز في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر للميلادي، تثبت لنا هذه النقطة بغاية الوضوح. بل إنه بعد نصف قرن من البحث الدولي المركز، لا يزال مستحيلاً في كثير من الأحيان التعرف على الاختلافات الإقليمية. بل إن أحداً لا يستطيع أن يعين البلد الذي كتب فيه المصايف الكثيرة المزينة بالزخارف حتى عام 1000هـ/1390م، أو يميز بين قطع الزجاج الصخري المنحونة في مصر والعراق في القرنين الرابع والخامس للهجرة/العاشر والحادي عشر للميلاد، أو يميز بين قطع الزجاج المشكلة في هيئة فصوص في نفس الفترة، أو يفرق بين المنسوجات

الحريرية التي صنعت في هذين البلدين خلال القرنين السابع والثامن للهجرة/الثالث عشر والرابع عشر للميلاد. وهناك مثال آخر يؤيد هذه النقطة، هو أن عدداً من المخطوطات المزданة بالتصاویر الفارسية التي تعود إلى النصف الأول من القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، تتسبّب الآن إلى الهند الإسلامية، لا لأنها تحمل ملامح هندية واضحة (إذ ليس هناك سوى دلائل قليلة على ذلك بحسب علمنا) بل لأن العلماء لم يستطعوا حتى الآن أن يحدّدوا موضعها معيناً من إيران يمكن أن تكون قد صنعت فيه<sup>(40)</sup>. وهذا يوضح بصورة مؤكدة وجود صناعة يدوية عريقة استلهمت من مصدر واحد، تستعمل في الإنتاج الفني أساليب متشابهة، يمكننا أن نفترض أنها كانت موجودة في كل حرفٍ على وجه التقرّيب في العالم الإسلامي. ونجد في حالات أخرى أن نسبة العمل الفني إلى مكان ما من عالم الإسلام، لا تقوم على أي دلائل من الأسلوب الفني، بل هي ناتجة عن قراءة الكتابات المثبتة على الأعمال الفنية، بالإضافة إلى وسائل التقنية الحديثة التي استعين بها منذ زمن قريب. وأخيراً فلا بد أن نلاحظ أن الشخصية الإسلامية ظاهرة في الفنون والصناعات إلى درجة أنها تتجلّى حتى بعد أن تكون المنطقة التي صنعت فيها، مثل الأندلس أو صقلية، قد عادت إلى السيطرة المسيحية، بحيث تغير الاتجاه الفني في المنطقة المذكورة تغييراً كاماً. وهكذا يتضح أن الإسلام كان له أثر قوي جداً، بل كانت له قوة حيوية انعكست على جميع الفنون التي نشأت في عالم الإسلام. ولكن، مع إقرارنا بهذه الحقيقة، ينبغي أن نؤكد مرة ثانية أن هناك بطبيعة الحال اختلافات توجد تحت مظلة الحضارة الإسلامية العالمية. ولا يعنينا الآن أن نتحدث عن التغييرات الأسلوبية التي حدثت من عصر لعصر، أو الاختلافات في الترتيب الأفقي حسب اختلاف الطبقات الاجتماعية، وهي سمة لم تبدأ في تبنيها إلا في وقتنا هذا وعلى نحو بطيء. إذ يبدو أنه كانت هناك مواقف مختلفة من العمل الفني تتميز بها بعض الأقاليم الكبيرة من عالم الإسلام.

فقد طورت مصر في منتصف القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي أسلوباً في التقسيم الهندسي للزخارف يقوم على وحدات اتخذت في أول الأمر أشكالاً نجمية، ثم انتقل هذا الأسلوب بسهولة إلى الشمال

الأفريقي والأندلس ثم إلى الأناضول والأقاليم الأوروبية من تركيا. أما في شرق العالم الإسلامي، وبخاصة في إيران والهند فلا نجد سوى نماذج قليلة من هذه الأشكال النجمية، وفي مقابل ذلك طورت إيران أشكالاً من المورقات الانسيابية، أو أشكالاً زهرية على هيئة غصون الشجر تغطي بها مسطحات كالبسط وصفحات المخطوطات والأبواب وجوانب المنابر وما إلى ذلك. ولا يزال السبب في هذا الانقسام الفني بين الشرق والغرب الأكثر عقلانية عند أهل السنة كان يفضل على ما يبدو أسلوباً مستقيماً، أشد صرامة، ومرسوماً بحساب دقيق، في حين أن الروح الصوفية كما نجدها في إيران، اتخذت طريقة تجريدية ذات خطوط متموجة، تساعده مع ذلك، بهيئتها المنتظمة، على تصوير الطريقة التي يمكن بها فهم تجربة باطنية تجل عن التعبير.

وعندما نمضي في التعمق أكثر لفهم المظاهر المختلفة للفن الإسلامي، فإن حقيقة عجيبة تتبين لنا، وهي أن القرنين السادس والسابع للهجرة / الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، كانا العصر الكبير لصناعة الأواني الفخارية والمعادن في إيران، وذلك بعد فترة طويلة من تحقيق أجمل المبتكرات في أعمال الزجاج في القرنين الرابع والخامس للهجرة/العاشر والحادي عشر للميلاد، في حين أن أرقى أعمال التصوير ومبتكراته الأصلية، لم تظهر إلا فيما بين 1330-957هـ/1550-1330م، أما أحسن أنواع البسط والسجاد فظهرت بعد ذلك خلال القرن العاشر وأوائل القرن الحادي عشر للهجرة / السادس عشر وأوائل السابع عشر للميلاد. ومن ناحية أخرى نجد أننا عندما ننظر إلى أداة واحدة من أدوات التعبير الفني، كالآنية الفخارية، نلاحظ أن القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، شهد ازدهار هذه الصنعة في العراق، كما ازدهرت في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي في شرق إيران وما وراء النهر، في حين أن ازدهار هذا الفن لم يتم في مصر إلا في القرن الخامس وأوائل القرن السادس للهجرة/الحادي عشر وأوائل الثاني عشر للميلاد. أما في إيران وبلاد الشام فلم يتم ذلك إلا في أواخر القرنين السادس والسابع للهجرة/الثاني عشر والثالث عشر للميلاد. وكان ازدهاره في الأندلس خلال القرنين الثامن والتاسع للهجرة/الرابع عشر

والخامس عشر للميلاد، وفي تركيا في القرن العاشر للهجرة/السادس عشر للميلاد. أما المواد الأخرى استعمالاً، فكان ظهورها على شكل متقطع، فالعلاج كان يحفر في الأندرس في النصف الثاني من القرن الرابع وأوائل القرن الخامس للهجرة/العاشر والحادي عشر الميلاديين، وفي مصر في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، في حين أن نحت اليشب (Jade) وعمل تصاوير منه ظهر في الهند في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للهجرة/السابع عشر والثامن عشر للميلاد.

والنتيجة التي نخرج بها من بين أشياء كثيرة يمكن أن تقال في هذا الموضوع بطبيعة الحال هي أنها لا نستطيع أن نتكلّم عن عصر واحد كبير ازدهرت فيه كل الصناعات الفنية الإسلامية أو معظمها. كما لا توجد قمة عامة تشمل العالم الإسلامي كله في صناعة ما. ونجد على العموم، أن التطور الفني مرتبط بالازدهار السياسي في زمان معين أو مكان معين، وهو الازدهار الذي يتمثل في استباب السلام، والرخاء الاقتصادي، ورعاية خاصة من الأمراء للفن. وحتى في البلاد ذات القدرة الابتكارية العظيمة، فإن هذه الظاهرة ليست مستمرة، بل تحدث على شكل موجات تتراوح فيها مراكز إبداع تختلف من وقت لآخر. ولنعبر عن ذلك تعبيراً عملياً فنقول على سبيل المثال، إنه لا يوجد عصر عظيم للفن الإيراني، لأن اختيار عصر معين وإضفاء هذه الصفة عليه سوف يخرج تلقائياً من الميدان مبتكرات فنية، بل غرراً فنية صنعت قبل ذلك العصر أو بعده. كما أن ذلك يجعل من العسير المقارنة بين المبتكرات العظيمة التي أبدعها بلد من البلدان مستخدماً فيها مواد مختلفة، لأن هذه المبتكرات تنتهي في أغلب الأحيان إلى عصور مختلفة، وهي بذلك تعبّر عن روح مغایرة. أما إذا كانت القطع الفنية كلها من مادة واحدة وقارناها بعضها ببعض فإننا سنجد أنها ترجع إلى بلاد مختلفة، وربما انتهت أيضاً إلى عصور مختلفة.

هذا الموقف أدى إلى اتخاذ موقف تجذيري من الفن الإسلامي، موجه إما إلى قطاع جغرافي ضيق من العالم الإسلامي ذي حدود تاريخية واسعة أو ضيقة، أو موجه إلى موضوع معين له حدود جغرافية أوسع. وكان من نتيجة ذلك أن أصبح لدينا مختصون في الفن الإسلامي الإيراني أو المصري أو التركي بشتى أشكاله وفروعه، أو مختصون في العمارة أو المنمنمات أو

السجاد أو الخزف أو الزجاج في العالم الإسلامي كله. وهنا نجد كل باحث من هؤلاء وأولئك ممتازاً في ناحية مخصصة دون غيرها، ومن ثم ضاعت خطوط الربط بين اتجاهات الفن ومدارسه في عالم الإسلام. ولكن من حسن الحظ أن لدينا حالياً عدداً من المؤلفات التاريخية العامة للفن الإسلامي، (وإن كانت هناك قلة منها يمكن الاستفادة عنها، بالرغم مما فيها من صور جميلة)، وهناك غيرها في مرحلة الإعداد. فإذا كان الأمر كذلك فليس من الضروري أن نقدم هنا عرضاً ملائمة الزخارف الإسلامية مرتبة تاريخية.

والآن وقد ذكرنا ذلك كله، فلا بد أن نضيف أنه تسود أذهان المهتمين بالفن الإسلامي، من غير المحترفين، فكرة راسخة بوجود طابع إسلامي عام يتحلى بحدود الملامح الفردية التي أخرجها كل بلد وعصر. ويرى هؤلاء بشكل محدد وهم محقون في ذلك -أن الموضوعات المشتركة للفن الإسلامي، هي الأشكال النباتية سواءً أكانت مصورة في هيئة زهور واقعية، أو في هيئة توريق تجريدي، وهي أيضاً أشكال هندسية تصورها الناس لأول وهلة في العالم الإسلامي وفهموها أول الأمر على أنها فواكه<sup>(4)</sup> أو أشياء أخرى، وأخيراً هي الكتابات الفنية التي استخدمت نقوشاً. وهذه بالفعل هي الموضوعات الأساسية للفن الإسلامي التي تسود الفن الدينى أو الدينوى على حد سواء، وعلى هذا الأساس فإنها تتطلب مزيداً من المناقشة. لكن ما الذي يجعل الزخارف الزهرية أو الهندسية أو الكتابات المنقوشة شيئاً فريداً في ذاته محباً إلى النفس وحاضراً في الذهن دوماً، وما الذي يجعلها «إسلامية» الطابع؟ لنبدأ بالإجابة عن التساؤل الأخير فنقول: من الواضح أن الذي يجعلها إسلامية، ليس هو ندرة الأشكال الأدبية والحيوانية فيها، إذ إن هذه الأشكال توجد فعلاً، وبخاصة في السجاد والمشغولات المعدنية والخزفيات، دون أن يقلل وجودها من مظهرها الإسلامي. وحتى عندما تظهر الأشكال الإنسانية في الزخرفة فإنها في العادة لا تحمل طابع الشرق الأوسط بوضوح، إذ تكون هذه الرسوم في معظم الأحيان ذات مظهر غير محدد، لأنها تمثل أبناء متوجهين ولا تمثل الناس العاديين المدشرين بالقططان والعمامة. بل إن ملامح الوجوه لا تساعد كثيراً على تمييز الأشخاص، لأن وجود اللحية والحواجب الكثيفة ليس له دلالة خاصة.

وفي حالات كثيرة نجد أن الملامح البدنية مضللة بالنسبة لغير المترس: لأن ملامح الوجه وبخاصة العيون المائلة تبدو شبيهة بوجوه أهل الشرق الأقصى، في حين أن هذه الملامح في الواقع الأمر من مميزات التتر والأتراك المغول القادمين من أواسط آسيا والذين تفني الشعراء بجمالهم حتى غدا مضرب الأمثال.

ولكن، هل يمكن القول إن الخط العربي الذي يوجد في كل مكان يتضمن رسالة إسلامية؟ من المؤكد أن هذا العنصر في الزخرفة يساعد على إيجاد جو إسلامي، إلا أنه من غير المحتمل أن يكون محتواه إسلاميا بالضرورة. فالكثير من تلك «النقوش الخطية» ليس بكتابات ذات معنى حقيقي، إذ هي نقوش في هيئة حروف عربية، أو تكرار لكلمات مألوفة تعبّر عن التمنيات الطيبة. وحتى في الحالات التي تتضمن فيها هذه الخطوط معنى أصيلاً فإن ذلك المعنى لا يكون إسلامياً بالمفهوم الديني، وربما كان أمثلاً دنيوية<sup>(42)</sup>، وكثيراً ما نجدها عبارة عن كلمات إهداء كتبت لتسر الملك أو الأمير راعي الفنون. ومما له دلاله أبلغ، أن هذه النقوش الكتابية لم يقصد منها أن تكون عنصراً أساسياً بالضرورة، إذ تبدو على سجادات الصلاة الإيرانية، ولكنها قلماً تبدو على القطع الفنية التركية المختلفة من هذا الطراز. بل إنها لا تظهر أصلاً في القطع التي نجدها في الهند أو القوقاز أو في وسط آسيا. وهناك علاوة على ذلك شواهد كثيرة على أن مثل هذه الكتابات، عندما كانت تستخدم على أفضل نحو في موضعها الصحيح، لم تكن تقرأ حتى إن كانت تتضمن آيات قرآنية.

ولما كانت هذه مسألة مهمة، فسننصرف لها أمثلة ثلاثة: الأول من العصور الإسلامية الأولى، والثاني من العصور الإسلامية المتأخرة، والثالث من فترة متوسطة. فقبة الصخرة التي بنيت في بيت المقدس عام 72هـ/691م تعد أقدم أثر معماري إسلامي، وواحداً من أكثرها جلالاً عند المسلمين. وكان الناس من منذ عهد الوليد بن عبد الملك (705-715هـ/86-96هـ)، متقدّين في الرأي على أنها أنشئت تذكرة لعروج الرسول صلى الله عليه وسلم إلى السماء، حيث تذهب الروايات المتواترة إلى أن المراجـع كان من ذلك الموضع. ومع ذلك فهناك نقش كتابي طويل، يبيّن أن القبة تذكار بني لتخليد انتصار الإسلام على الديانتين اليهودية والمسيحية<sup>(43)</sup>. وبعد ذلك بخمسين سنة عام،

كتبت عبارة إهداء على إبريق من النحاس مكفت بالفضة صنع لصاحب الموصى بدر الدين لؤلؤ (1233هـ/656-1259م)<sup>(44)</sup>. وهذه العبارة لا تتضمن أخطاء في الإملاء فقط، وبخاصة في الاسم، بل هناك خطأ آخر يتمثل في إطلاق لقب يكاد يكون مهيناً على الحاكم وهو «أبو المظالم»<sup>(45)</sup>. ومع وجود تلك الإهانة التي يتضمنها النص المكتوب، فإنه يتبيّن لنا بناء على نقش أولي على الجدران أن الإبريق النحاسي المذكور قد قبل ووضع في الخزائن السلطانية. وأخيراً فإن النقش الكبير المكتوب الذي عمل على عجل على مدخل مسجد فاخربني حديثاً في عاصمة غريبة، يتضمن حرفاً نقش بصورة خاطئة تؤدي إلى تغيير في النص القرآني، وهنا أيضاً نجد أن أحداً لم يقرأ ذلك النص الفخم ويعرض عليه، ابتداءً من الإمام المترجف في الأزهر وانتهاءً بالملحقين الثقافيين في السفارات الإسلامية المختلفة في تلك العاصمة<sup>(46)</sup>. وعلى ذلك فأغلب الظن أن هذا الموقف تجاه النقوش المكتوبة كان هو السائد طوال التاريخ الإسلامي، وأن الرسائل اللفظية التي كانت تبعث بها هذه النصوص نادراً ما كانت العقول تتلقّاها عن وعي.

ومع ذلك، فإن هذه النقوش تتضمن رسائل غير لفظية، كانت مفهومة لكل المسلمين، ولو كان النقش بالحروف الكوفية التي تصعب قراءتها حتى على المتخصصين. ذلك لأن النقش المكتوب بالحروف العربية المبجلة، التي هي أداة التعبير عن القرآن، كان يثير في النفس أصدق مشاعر التوقير والإجلال، ويجعل الناظر إليه يشعر بأنه عضو في الأمة الإسلامية، ومن هنا فإن الكتابة يمكن أن يكون لها معنى رمزي، ومن الطبيعي والحالة هذه أن تنقش بوصفها السمة الرمزية الوحيدة، على العملات وعلى راية الدولة في واحدة، على الأقل، من الدول الإسلامية شديدة التمسك بالتراث، وهي المملكة العربية السعودية. فإذا لم يكن هناك مضمون كتابي مباشر، فهل لنا أن نستتّج وجود رسالة تؤديها رموز إسلامية معينة شبّهه بتلك التي تتضمنها الكتابة العربية؟ منذ بضع عشرات من السنين أي في عام 1928، كتب المستشرق البريطاني سير توماس أرنولد (Sir Thomas Arnold) مقالاً عن الرموز والإسلام<sup>(47)</sup>. وبالرغم من أن هذا المقال ضمّن قدراً محدوداً من المادة العلمية، إلا أن الكاتب توصل، بناءً على تجربته العامة، إلى نتيجة مؤداها أن الإسلام، خلافاً للديانات الأخرى، لم يطور لغة خاصة به. كذلك فإن

الأستاذ رودي باريت (Rudi Paret) مؤلف كتاب «الرمز في الإسلام» (Symbolik des Islam 1958-) لم يعط الرمزية دوراً مهماً في الفن الإسلامي، ولكن يبدو مع ذلك أن الموقف ليس سليباً تماماً، كما فهم هذان العلمان الكباران، وإن كانت هذه المسألة تظل دائماً غير واضحة.

فللننظر في مثال إسلامي خالص، وهو رمز لله تعالى أي للفظ الجلاله ذاته. وهذا الرمز، فضلاً عن ذلك يحمل كل معاني القدسية، لأنه مبني على آية قرآنية وردت في سورة النور (رقم 24، آية 35) ونصها: «الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدى الله لنوره من يشاً، ويضرب الله الأمثل للناس، والله بكل شيء علیم». ومع أن لغة هذه الآية واضحة كل الوضوح، إلا أن استخراج رمز معتمد على هذه السورة، لم يحدث إلا في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. وربما تم ذلك بتأثير من رسالة صغيرة كتبها الإمام الغزالى بعنوان «مشكاة الأنوار»، مقتبساً عنوانها من الآية السابقة. هذا الرمز يظهر بصورة خاصة في إيران والعراق والشام ومصر. ولكنه لا يظهر إطلاقاً في البلاد الواقعة شرق هذه البلدان أو غربيها أو جنوبيها. وقد وجد في القرنين السابع والثامن للهجرة/ الثالث عشر والرابع عشر للميلاد وحسب، كما أن استعماله لم يكن على نطاق واسع، إذ اقتصر في الغالب على زينة المحاريب، وإذا كان هذا الرمز لم يستعمل إلا في تلك الحدود الضيقية فإن ذلك لم يكن بسبب معارضته دينية، أو لظهور رمز آخر كان من الممكن أن يحل محله، بل إن اختفاء هذا الرمز يرجع إلى موقف الارتياب الذي كان المسلمين يتخدونه إزاء مثل هذه الرموز بصفة عامة. (وهذا الموقف هو الذي جعل توماس أرنولد ورودي باريت يقطعن الأمل في وجود أي رمز من هذا النوع). كما يرجع إلى عامل متصل هو عامل تدمير الذات الذي أصاب الكثير من مظاهر الفن الإسلامي. كما أصاب الأدب أيضاً. فقد كانت القاعدة العامة أنه إذا أراد رجل من أهل الفن أن يدخل تحسيناً على رسم ما، فإنه لا يفعل ذلك عن طريق إدخال أفكار جديدة صادرة عن خياله، واستخدام عقريته في مزج العناصر الجديدة والقديمة معاً، بل كان جهده ينصرف إلى توسيع المفاهيم

الموجودة بالفعل. وفي حالة «رمز النور» (المشكاة) كان ذلك يعني أن قاعدة المشكاة أصبحت تزين سخاء بزخارف زهرية، وكذلك غير لون المساحة الواقعة بين السلالس التي تعلق منها، وأضيف حامل شموع أسفل صورة المشكاة على جانبي المصباح، وذلك تقليداً لما كان متبعاً بالفعل في هندسة المحاريب. وقد أدى ذلك إلى إلقاء ظل من الغموض على الموضوع الأصلي، حتى ضاع معناه المقصود شيئاً فشيئاً. وأوضح دليل على ذلك هو أن المصباح لم يلبث أن تحول إلى زهرية. هذا إذا لم تحل محله زخرفة، أو يستبدل به في بعض الأحيان إبريق معلق، جاءت فكرته من تشريع الوضوء قبل الصلاة. ونخلص مما تقدم، إلى أن الرمز في الفن الإسلامي، وإن كان قد وجد واستخدم في بعض الأحيان، إلا أنه لم يستمر طويلاً في أداء رسالته، مثله في ذلك مثل النقوش الكتائية. فقد تحولت هذه الرسالة إلى زخرفة خالصة خلت نتيجة لذلك من أي معنى مفهوم مباشره، وانضمت إلى الزهور والتوريق والأشكال النجمية التي لم يكن لها ابتداءً رسالة معينة. ومما يؤيد هذا الرأي أنه عندما كان يختفي رمز ما نهايائياً فإن إطاره المعمول بإتقان (أي حامله) يستمر. وبعبارة أخرى، فإن الهيئة الخارجية أو طريقة تقديم الرمز كانت على ما يبدو مما يسمى عادة بالمعنى الباطن للرمز أو رسالته.

ولما كانت هذه ناحية مهمة من نواحي الفن الإسلامي، فيبدو أن من الضروري هنا أن نوضحها بمثالين آخرين. وربما كان أهم شاهد نستطيع الاعتماد عليه في إطار الفن الإيراني، هو الاستعمال الواسع لنظام المبني ذي الإيوانات الأربع، ففي هذا المبني نجد إيواناً عالياً واسعاً ومكتشوفاً على كل جانب من جوانب الفناء المستطيل. وكانت خطة هذا البناء مناسبة للبيت الإيراني، كما يمكن إدخال تعديل عليها لاستخدامها في القصور والمدارس، إلا أنها كانت أقل ملاءمة للممارستانات والخانات (Caravanserais)، في حين أنه لا معنى لاستخدامها في داخل الأضرحة (كما نجد في ضريح جازر جاه Gazargah قرب هرآة<sup>(48)</sup>). كما كان هذا التصميم غير مناسب للبيت للمساجد الجامعية، حيث نجد أن الإيوان الرئيسي كان مرتبطاً بالقبة الكبيرة، الواقعة فوق البلاطة أمام المحراب، وهو شكل مقتبس من عمارة القصور الساسانية. وكانت نتيجة استخدام هذا الشكل في المساجد، إفساداً لهيئة ذلك الجزء من المسجد الذي يجتمع فيه المصلون بعضهم إلى بعض، ذلك أن

الدعامات الثقيلة التي تحمل القبة حجبت وسط المبنى عن الجناحين، في حين كان يوجد وراءها مساحة واسعة لا حاجة إليها، أنشئت لتطيل البوائل الجانبية لتعطي عمقاً في جوانب الإيوان. وهنا نلاحظ مرة أخرى أن المحتوى أو وظيفة المسجد قد صحي بها في سبيل شكل خارجي صرف، مما كان توافق هذا الشكل الخارجي وروعته.

وتتجدد هذه الظاهرة تأييداً آخر عن طريق دليل مقنع تطور وأخذ صورته النهائية في مصر، ونعني به تجليد الكتب أو تسفيتها- كما يقال في المصطلح الخاص بهذه المهنة الفنية. ويتميز هذا التجليد في «لسان» خماسي الأضلاع، بضاف إلى الجلدة الأخيرة، ويتبع تحت الجلدة الأولى للكتاب في حالة عدم الاستعمال. ويفطن عادة أن المخطوط بهذه الطريقة يتماسك بصورة أفضل، ولكن حيث إنه لا يوجد ضغط يستلزم هذا اللسان، فإن ذلك لا يبدو هو السبب في ابتكاره. وجدير باللاحظة هنا أن الأوروبيين لم يأخذوا صنعة اللسان هذه في تجليد الكتب، وإن كانوا قد أخذوا فكرة الطبقة الأساسية المقللة بالصيغ الموجودة في فن التجليد عند المسلمين، لتحول محل لوح الخشب الذي كان يوضع تحت الجلد ليقويه ويعحفظ الكتاب في الغرب في العصور الوسطى. وهكذا فإن التعليل التقليدي لهذه الظاهرة لا يقنع كثيراً. والذي حدث هو أننا نجد في تجليد المخطوطات القبطية الأولى شريطًا طويلاً من الجلد مثبتاً في لسان كان يصنع على نفس الهيئة، ولهذا يمكن ضم الكتاب بعضه إلى بعض في حالة السفر مثلاً. وقد وجدت في نجع حمادي بمصر مخطوطات غنوصية<sup>(49)</sup> (Gnostic) من القرن الرابع الميلادي مجلدة بهذه الطريقة. ثم إن شريط الجلد الذي لا يتميز بجمال استغنى عنه فيما بعد، فأصبح اللسان غير ضروري. ولذلك لا نجد شيئاً من هذه الألسنة والأحزمة الجلدية في المخطوطات القبطية التي وجدت في دير القديس ميخائيل في صحراء الفيوم، والتي ترجع إلى القرنين التاسع والعشرين الميلاديين، والمحفوظة حالياً في مكتبة بيبريونت سورجان (Pierpont Morgan)، لكن بالنظر إلى التقديس الكبير الذي أحاط المسلمين المصاحف به، فقد احتفظ باللسان التقليدي في فن التجليد الإسلامي، وإن استغنى عن الحزام الجلدي الذي لم يكن له لزوم في المصاحف التي تحفظ في مكتبات المدن. وهكذا نجد أمامنا شكلاً فنياً آخر لا وظيفة له،

ولكنه لا يزال موجوداً في جميع أرجاء العالم الإسلامي حتى اليوم. ويبعدو من المعقول، أن نستنتاج أن العنصر الإسلامي الحاسم. أي السمة التي كانت لها فتنة جمالية بعيدة الأثر في الناظرين من داخل العالم الإسلامي أو من خارجه، ربما كان عاملاً مميزاً مشتركاً يوجد في كل الفنون التي شهدتها تلك المنطقة الإسلامية الواسعة. ولما كان اهتمامنا منصرفًا هنا إلى الفنون الزخرفية والتصوير، فإننا لابد أن نستخلص هذا العامل المميز من هذين الفنانين قبل غيرهما، بالرغم من أننا نعلم أنه لابد أن يكون موجوداً بالمثل في العمارة.

وإذا ماأخذنا هذا الهدف في اعتبارنا، فإننا نجد أن بعض الظواهر التي كان يرد ذكرها في أحيان كثيرة على أنها تمثل العناصر الأساسية في الفن الإسلامي، يمكن أن تستبعد. مثال ذلك أننا نستطيع استبعاد الهيئة المستطحة ذات البعدين لأنه توجد قطع فنية كثيرة ذات تصميم فني كامل (أي ذي ثلاثة أبعاد: طول وعرض وارتفاع) محفورة في مواد مختلفة، مثل أعمال الجص البارز في الفن الإيراني التي تكون مجموعة جديرة بالاهتمام بصورة خاصة. ولا يمكن كذلك أن تعتبر الزخرفة المتكررة بلا نهاية الطابع المميز للفن الإسلامي، لأن لدينا عدداً كبيراً من القطع الزخرفية محدودة المساحة ذات بداية ونهاية. مثال ذلك أن الزخارف التي توجد في إطارات محددة تختلف تصميماً في الزوايا بما هي عليه في الوسط، بحيث لا يمكن القول بوجود تكرار لا نهاية له لنفس الرسم. وتوجد أيضاً زخارف غنية بالحركة، كما توجد زخارف ثابتة كل الثبات<sup>(50)</sup>. وبينما نجد أن هناك تفضيلاً واضحاً لاستعمال مواد بسيطة كالطفل والزجاج والنحاس والبرونز والصوف والقطن، فإن المسلمين استعملوا في فنهم كذلك وعلى نطاق واسع معادن نفيسة، وأحجاراً شبه كريمة، والرخام والعاج والحرير. وحقيقة إن اللون كان عنصراً مهماً في الفن الإسلامي، غير أن الألوان الباهة التي تبدو على الطفل والخشب والمعادن العادي كانت كثيرة أيضاً. وأخيراً لابد أن نستبعد الاستنتاج القائل إن الفن الإسلامي فن يستخدم الرسوم الزخرفية المجردة وحسب، لأنه توجد أعمال فنية تمثل أشكالاً حية، وبصورة رئيسية في التصوير وفي الفنون الزخرفية، وبخاصة فيما يتصل بالموضوعات الفنية التي تتعلق بالأمراء أو التي تستخدم فيها عناصر حيوانية.

وبينما نجد أن كل هذه الظواهر ذات أهمية رئيسية فإن أحداً منها ليس له طابع عام، وعليه فلا يوجد بينها ما يمكن أن يوصف بأنه العامل الحاسم. وهذا يترك ناحية واحدة وحسب مفتوحة للبحث، وهي التناسق العام والتوازن القائم بين الأجزاء وكمال التكوين الفني كله. وهذه الناحية تتوافر بحق في كل أعمال الفن الإسلامي، الأمر الذي يحملنا على اعتبارها أهم العناصر الإسلامية جمِيعاً. وقد وصف الإمام الغزالي طبيعة هذه الناحية وصفاً جيداً حوالي سنة 500 هـ/1061م، وذلك في النص التالي المقتبس من كتابه «كيمياء السعادة»<sup>(51)</sup>: «كل شيء، فجماله وحسنُه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كان جميعَ كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال... والخط الحسن كل ما يجمع ما يليق بالخط من تتناسب الحروف وتتوارزها واستقامة ترتيبها وحسن انتظامها. ولكل شيء كمال يليق به، وقد يليق بغيره». فحسن كل شيء في كماله الذي يليق به. فلا يحسن الإنسان بما يحسن به الفرس، ولا يحسن الخط بما يحسن به الصوت. ولا تحسن الأواني بما تحسن به الثياب وكذلك جميع الأشياء»<sup>(52)</sup>.

هذا الاستنتاج الذي يبناه ينبغي أن يدعم عن طريق اعتبارين آخرين، الأول أنه لكي يمكن توافر تناسق في التصميم لابد أن يوجد تصميم أصلاً. ومن هنا ينبغي التأكيد على أن الأشياء غير المزخرفة نادرة بحق في الفن الإسلامي، حتى أن الفخار الرخيس غير المزوج (الخالي من الطلاء الميناوي) يتضمن دائمًا شيئاً من الزخرفة. وفي بعض الأحيان نجد أن جزءاً كبيراً من هذه الزخارف قد عمل بطريقة الطبع أو الوحدات المصبوبة. أما الاعتبار الثاني فيتمثل في أن مقولات الحكم الجمالي، فيما يتعلق بالمصوريين كما ذكرها ميرزا محمد حيدر دوغلات (حوالي سنة 906-958هـ/1500-1551م) هي الرقة والتناسق، اللذان يضمان فيما أخرى كالنعومة والطلاؤة والرقة والوقع اللطيف والنطافة والصفاء والصقل والمثانة، في حين أن مصطلحات مثل «غير متناسق» (لاماثلي) أو «فج» هي التي تعبر عن ضالة قيمة العمل الفني<sup>(53)</sup>. الواقع أن اللوحات الغريبة والشبيهة بالرسم الفكاهي، لم تظهر في التصوير الإسلامي إلا في وقت متأخر نسبياً، أي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للهجرة/السابع عشر والثامن عشر للميلاد، وذلك في

المنمنمات التركية، وبدرجة أقل في المنمنمات الفارسية المعاصرة لها. كما لا نجد تكوينات متحركة بحرية، أو مشكلة بصورة غير منتظمة، إلا في الرسوم المعروفة بالصينيات Chinoiserie de Signs.

فهل هناك أي دليل يرينا كيف أحسن المشاهد المسلم بذلك العنصر الأساسي من التناقض الداخلي؟ على الرغم من صعوبة العثور على شواهد تتيح إصدار حكم في هذا الموضوع، فإن المسلمين كما يبدو توصلوا إلى هذا الإحساس على مستويات متعددة. ففي المستوى الأول (الذي قد يعده الميتافيزيقي أدنى المستويات)، نجد «الجاذبية الجمالية». وفي هذا يقول جمال الدين الرومي<sup>(54)</sup>: «كل ما كان جميلا رائق الحسن فقد صنع من أجل الإحساس السليم الذي يدركه ويتدوّقه». (المثنوي جـ١، البيت 2383)<sup>(55)</sup>. لأن الأمر هنا كما يقول الغزالى «كل ما إدراكه لذة وراحة فهو محبوب عند المدرك»<sup>(56)</sup>. وهذه الناحية من الجمال والتناسق، هي الدافع الذي أدى أصلاً إلى صنع العمل الفني الذي جعل مثل هذا العمل موضع إقبال المشترين له عندما يتم صنعه. وما زال هذا إلى اليوم هو أساس جاذبية العمل عند الذواقة.

وعلى المستوى الثاني، نجد أن التصميم يلبي حاجة نفسية. فهو يخاطب الحساسية الإنسانية التي يزعجها ما يحيط بها من المناظر الطبيعية التي لم تمسها يد التهذيب، والمشاهد المفزعة، وأحياناً المعالم التي تبدو لرائيها كهيئات الأشباح، والتي لا ترتاح إلى المشاهد غير الجذابة في شوارع القرى والمدن المتداخلة ذات الآلتواءات والمنعطفات. فيكون الرد على ذلك كله، هو التناقض الشكلي الخطى الذي تكون خطوطه مستقيمة في حالة الأعمال المعمارية والحدائق. ثم يزداد جمالاً بإغراقه بالألوان التي تعتبر دواء شافياً من الملل والرتبة الشاملة المنبعثة عن امتداد الرمل أو الصخر في كل مكان. ويبين المرء مدى الحاجة البالغة إلى رؤية الألوان، في ذلك القدر العظيم من الخرف الفني بالطلاء الميناوى ذي البريق المعدنى. كما يتجلّى في صورة أدعى إلى الدهشة في التغطية المعمارية للجدران بأشكال شتى، كما نرى في الآجر الإيراني والفسيوفسae القيشانى، والقطع الفنية المنحوتة من الطين المحروق في وسط آسيا، وكذلك في كسوة الجدران بالرخام المتعدد الألوان في مصر والشام، وفي استخدام الزليج (مربعات القيشانى الملونة) في

الأندلس والمغرب. وإذا كانت هذه الأمثلة التي ذكرناها تدخل في نطاق الجهود الخاصة التي تبذل من أجل تمجيد جماعة أو أمير، فإن نفس الشغف بالألوان يتجلّى بوضوح في الأعمال التي كانت تصنع لاستمتاع الأفراد، بل تتجلّى أيضًا في أشياء أخرى مثل تسفير الكتب بالجلد، وبخاصة تلك التي عملت في القرون الثامن والتاسع والعشر للهجرة/الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر للميلاد، في مصر والشام وإيران وتركيا، أو في مصنوعات من النحاس الأصفر أو البرونز مطعمة بالنحاس ومكففة بالفضة ومموهة بالذهب وملونة بالميناء السوداء (النيل Niello)<sup>(57)</sup>. على أن أبلغ استعمالات الألوان دلالة هو أقرب هذه الاستعمالات إلى الطابع الشخصي-وأعني به الملابس. وقد أبرز هذه الناحية سولومون. دوف جويتين (S.D. Goitein) في تحليله للألوان والأصباغ التي كان يستعملها الرجال والنساء في ملابسهم، والتي ورد ذكرها في وثائق الجنيز في مصر القديمة (الفسطاط)، في القرنين الخامس والسادس للهجرة/الحادي عشر والثاني عشر للميلاد، وبخاصة عندما يتحدث عن «العدد الهائل في الألوان التي كانت تستخدم في تلك العصور، والتي كانت تجعل الإنسان في العصور الوسطى يبدو كالطvier الاستوائية وهي تصدح بين الأشجار، بألوان متداخلة، وأشكال لامعة براقة، ذات أطياف متغيرة وخطوط وتموجات»<sup>(58)</sup>.

وفي نفس الوقت أشار هذا العلامة الفذ إلى التناسق العام في مظهر الناس، مما جعلهم يتحرون الانسجام بين الملابس الغنية بالألوان وما يناسبها من نعال وعمائم.

إذا كان الشخص العادي يكتفي بهذين التأثيرين اللذين يحدثهما، وهما الجاذبية الجمالية والاستجابة لحاجة نفسية، فإن أناسا آخرين من ذوي الطبع التأملية والدينية، قد يشعرون بسرور داخلي من خلال النظر إلى الفن بطريقة أعمق. ومن هنا نجد نظرة أخرى إلى الفن، يمكن أن نسميها نظرة أخلاقية، ترى الفن على أنه صورة للفضيلة. وكان القاضي أحمد يقول: «إن صفاء الكتابة ينبع من صفاء القلوب». والقاضي أحمد هذا صاحب تأليف إيراني عن الخطاطين ومصوري الكتب في أوائل القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر للميلادي. وهو يسند ذلك الرأي إلى مصدر رفيع ويقول: «إن غرض علي المرتضى (والمراد الخليفة علي ابن أبي

طالب) كرم الله وجهه من تجويد الكتابة لم يكن ابتكار الحروف والنقط، ولكنكَ كان يرمي من ورائها إلى تحقيق الهدفين الأساسيين وهما الصفاء والفضيلة»<sup>(59)</sup>.

وهذا الرأي يعبر عن موقف كان أبو حامد الغزالى قد اتخذه قبل ذلك بخمسمائة عام، وعبر عنه بقوله: «فمن رأى... حسن نقش النقاش وبناء البناء انكشف له من هذه الأفعال صفاتها الجميلة الباطنة التي يرجع حاملها عند البحث إلى العلم والقدرة»<sup>(60)</sup>، ونتيجة لذلك فإننا نجد أن تراجم الفنانين والمصورين تصفهم أحياناً كثيرة بأنهم كانوا نماذج من التقوى الوداع، بالرغم من أن موقفهم من الدين موضع شك، في حين أن زملاءهم الذين ارتحلوا كثيراً وعاشوا حياة عنيفة، كان ينظر إليهم بغير رضا. وعلى ذلك فإن المثل الأعلى للفنان أو الصانع الماهر المسلم لا صلة له بالفنان البوهيمي الذي نعرفه من العصر الرومانسي.

على أن أعلى مستوى في تأمل الفن يتمثل عند أولئك الذين ينظرون إليه نظرة ميتافيزيقية، وخاصة الصوفيين منهم. وهذه النظرة تصل إلى استبصار أسمى، يتجاوز بكثير المظهر السطحي للأشياء، ويتمثل ذلك في قول الغزالى: «إن الجمال ينقسم إلى جمال الصورة الظاهرة المدركة بعين الرأس، وإلى جمال الصورة الباطنة المدركة بعين القلب ونور البصيرة. والأول يدركه الصبيان والبهائم، والثاني يدركه أرباب القلوب ولا يشاركونه فيه من لا يعلم إلا ظاهراً من الحياة الدنيا. وكل جمال فهو محظوظ عند مدرك الجمال، فإن كان مدركاً بالقلب فهو محظوظ القلب»<sup>(61)</sup>. وفي هذه النظرة إلى الفن، تتحول القطعة الفنية إلى مفتاح أو مدخل لإدراك حقائق أسمى، كما يتبيّن ذلك في قول جلال الدين الرومي: «إن الشخص العادي يرى في العقل طيناً متشكلاً فقط، في حين أن الآخرين ينظرون إلى الطين على أنه حافل بالمعرفة والأعمال» (المثنوي ج ٦، بيت ١١٤٤). وقد عبر جلال الدين الرومي عن الفكرة نفسها في صور شتى، كما نرى في الأبيات التالية:

- هل يرسم أي رسام صورة جميلة حباً في الصورة نفسها، دون أن يأمل في المنفعة من ورائها؟

- وهل يصنع الفخاري جرة على عجل، حباً في الجرة نفسها، دون تفكير في الماء؟

- وهل يكتب خطاط كتابة فنية، حبا في الكتابة ذاتها، دون أن تكون القراءة هي غايتها منها؟

- إن الصورة الظاهرة، إنما عملت لكي تدرك الصورة الباطنة. والصورة الأخيرة تشكلت من أجل إدراك صورة باطنية أخرى على قدر نفاد بصيرتك.

- فالصورة الأولى إنما تعمل من أجل الوصول إلى الثانية، مثل ارتفاع درجات سلم. (المشوي ج 4، الأبيات 2892-2891).

في هذه النظرة يصبح التوازي بين الصنعة البشرية والصنعة الإلهية أمراً بالغ الدلالة، إذ إنه وسيلة لإدراك أسرار عالية. فلتنتظر الآن في أبيات أخرى لجلال الدين الرومي :

- إذا قلت إن الشرور أيضاً من عنده، (وهو حق) فكيف يقال إن في ذلك مساساً برحمته؟

- وحتى عندما تحدث هذه الشرور فإن ذلك يكون دليلاً على كماله، وسأقص عليك أيها الفاضل، قصة توضح ذلك :

- قام مصور بصنع نوعين من الصور، صورة جميلة، وصورة خالية من الجمال.

- فكلا النوعين من الصور دليل على قدرته، فالصور القبيحة ليست دليلاً على قبحه إنما هي دليل على فضله.

- فهو يصور القبح الشنيع قبحاً فحسب، ويحيطه بكل ما يمكن تصوره من القبح.

- ولكي يتجلّى كمال صنعته، فإن من ينكر قدرته، ينبغي أن يلام.

- وإذا كان الله سبحانه وتعالى لا يستطيع خلق شيء القبيح، فإن في ذلك مساساً بقدرته. ومن هنا فهو خالق كل من الكافر والمؤمن.

(المشوي ج 2، الأبيات 2535-2542).

واستطراداً لهذه الفكرة، يصبح الكمال الفني امتداداً ونظيراً للإنسان الكامل. وهذا الإنسان في رأي محبي الدين بن عربي (560-638هـ/1165-1240م) «يجمع في نفسه صورة الله وصورة العالم. وهو وحده الذي تتجلّى فيه الذات الإلهية بكل الصفات والأسماء (بما فيها الجمال). وهو المرأة التي تتكشف له فيها ذاته. ونحن أنفسنا الصفات التي نصف بها الله، ووجودنا ما هو إلا تحقيق وجوده»<sup>(62)</sup>.

وأيا كانت الطريقة التي تتحذل للنظر إلى العمل الفني، سواء أكانت تعتمد على تجربة واحدة، أو تمت على مستويات شتى. وسواء أكانت لقاء واعياً أم مجرد إحساس غامض، فإن الصورة الخارجية المتفاقة، التي تبهر النظر، كانت دائماً هي التي تحمل رسالة الفن، خاصةً أن الرمز أو الاتصال اللفظي لم يكن يقوم كما رأينا إلا بدور ثانوي. ولا أهمية هنا لكون التوريق وصور الزهور والأشكال الهندسية والكتابات المنقوشة بل حتى صور الحيوان والإنسان يشوبها قدر من تكرار المظهر وتماثله، مما جعلها تدخل بسهولة في إطار أشكال محددة لا تتغير. ونفس الخاصية يمكن أن تلاحظ في جانب كبير من الأدب بموضوعاته التقليدية الثابتة، واتجاه البشر العام إلى أن يتوافقوا مع الأنماط المثلية سواءً أكان ملماً أم وزيراً أم كاتباً أم أدبياً أم فقيها. الواقع أن اتجاه الفن الإسلامي إلى المحافظة على انسجام نمطي عام، جعل هذا الفن وكأنه لغة مشتركة يفهمها أهل عالم الإسلام بسهولة، ويستمتعون بها ويقلدونها في كل مكان، وكان لهذا الفن جاذبية أوسع من جاذبية اللغة العربية نفسها أو حتى الحروف العربية، ولم يكن يفوقه إلا الدين. ومن هنا جاء تأثيره الشامل في جماعة تسود الأممية أفرادها، وتتميز بالتقشف العام في حياتها، ولكنها مع ذلك حساسة انفعالية، وهي جماعة تحاول دائماً أن تجد طريقها إلى الخلاص (من متاع الدنيا) دون تدخل من قديس أو وساطة من كهنوت.

ومع أن الفن الإسلامي كان يبدو عندما بلغ أنيض عصوره، وكأنه شيء لا مثيل له، فإنه في الحقيقة تكون من أصول شتى، بل تضمن عناصر حضارية مناقضة لروح الإسلام أحياناً ولطبيعته. فإن المسلمين، عندما طورو فنهم، بذلوا جهوداً كبيرة لاستبعاد كل أثر للرموز التي تشير إلى أديان سابقة على الإسلام. وكانت هناك وسائل وأساليب شتى تعبّر بها العقيدة الجديدة عن انتصارها، ولكن ذلك التعبير لم يكن ليتم باتخاذ أي رمز ظاهر للأديان التي حل محلها الإسلام في البلاد التي دخلها، كرمزي الصليب ومقد النار<sup>(63)</sup>. ومع ذلك فقد كانت توجد قبل الأديان السابقة على الإسلام، أديان أخرى أقدم منها، وبخاصة تلك الأساطير السحرية في القدم، والمفاهيم السحرية التي كانت قائمة منذ عصر ما قبل التاريخ. وقد دلت الأبحاث الحديثة على أنه إلى جانب الموضوعات الرئيسية الثابتة ذات

المظهر الهدئي في الفن الإسلامي، وبالإضافة إلى الكتابات المنقوشة بخطوط فنية جميلة وال تصاوير التي تمثل الأمراء، كانت توجد أيضاً موضوعات قديمة تعبّر عن المؤثّر الشعبي العالمي وعن القوى الطبيعية والخارقة للطبيعة التي تصور في هيئة رمزية في مشاهد القتال وأشكال الحيوانات وغيرها من الرموز القديمة<sup>(64)</sup>. وممّا كان الوعي بطبيعة هذه الرموز والأرجح أنه كان وعيًا غير محدود، شديد الغموض- فإنه يظل من الصحيح أن الناس طلوا يعتقدون أنها تمثل قوى ينبعي مواجهتها، ويخافون من تأثيرها. غير أن الفنان المسلم تمكّن بنجاح من أن يتمثل تلك الرموز ويدخلها ضمن المصطلح الفني الإسلامي الشائع، وبذلك خفيت عن الأنظار، وبدت وكأنّها مجرد رسوم أخرى لا ضرر فيها وذات هيئة جمالية جذابة، رسمت بمهارة على إباء من الفخار أو على حلية معدنية.

ومن الطبيعي أن يكون أثر الإقليم الذي صنع فيه العمل الفني، أظهر من أيّ أثر آخر. ومن هنا، فقد عادت الموضوعات الملكية التي ترجع إلى عصور الساسانيين والأخميميين إلى الظهور في القرنين السادس والسابع للهجرة/ الثاني عشر والثالث عشر للميلاد. وإذا ذهبنا إلى أبعد من ذلك في التاريخ الإيراني، فإننا نجد آنية فخارية تحمل رسوم حيوانات، وترجع إلى ما قبل التاريخ، وبعد ألف أو ألفين من السنين تظهر من جديد في الفن الإسلامي، وإن كانت أشكالها تجافي المفاهيم الإسلامية. فأشكال الحيوانات التي رسمت بنفس هيئتها الظلية (Silhouette Style) التي كانت تبدو عليها في فخار ما قبل التاريخ، استعملت مرة أخرى في أكثر فترات العصور الوسطى تطوراً وتقديماً. بل إننا نجد أن مشاكل وأساليب تصويرية غربية وقدّمت تظاهر من جديد فجأة وتجلّى ويعاد استعمالها بصورة يبدو تفسيرها مستحيلاً. وهذه الظاهرة تكشف لنا عن وجود طبقة تحتية تتضمّن مفاهيم غابرة، كان الإسلام من القوة بحيث استطاع مواجهتها وإدماجها في فنه إلى الفن الإسلامي. وعلى ذلك، فبالرغم من الأشكال الجديدة التي اتخذها الفن الإسلامي، والتي تمثل لغة فنية مستحدثة واسعة الانتشار، فإننا لا بد أن نقرّ أنه كان في هذا الفن خطٌّ محافظ ثابت، وإن كان ذلك الخط قد أغفل في كثير من الأحيان بسبب عملية تجريد الأشكال والصور من معانيها القديمة وتحييدها، وهي عملية تمثل إحدى طرق صبغ ذلك الفن بالصبغة

## الإسلامية.

وهكذا يتجلّى الفن الإسلامي في صورة فن له جذور تقليدية كثيرة، بالرغم من تجدياته الكثيرة في موضوعاته، وفي تركيب هذه الموضوعات وإغنائّها. ومع أن هذا الفن قام على أشكال محايدة، وتميز بالاعتدال فإنه كان في المقام الأول مرتبطاً بالإنسان، ولم يقتصر على ذلك، بل كانت له أيضاً وظيفة ورسالة محدّدان، وإن لم تكن هذه الرسالة رسالة لفظية. والشيء الذي يعطي ذلك الفن مزيداً من العظمة، هو أنه يعلو على تعقيّدات الحياة البشرية وإحباطاتها ومظاهر التعاشر فيها بطريقة يمكن أن توصّف بأنّها وقورة ومفرحة في آن معاً. ثم أن الأشكال الفنية المتكررة لا تقوم بدور الحيوانات في القصص الخرافية، حيث لا تكون تلك الحيوانات إلا بشراً متكررين، وإنما تمارس تلك الأشكال قاعليتها وتتكلّم لغتها الخاصة الشفافة الخامسة. ولكنها مع ذلك نجحت في أن تجعل الناس يصفون إليها ويتأمّلونها مشدوهين، وكأنّهم تحت تأثير منوم مغناطيسي، سواء في داخل «دار الإسلام» أو في خارجها، وهذه القدرة هي التي تعطّي الفن الإسلامي طابعه الخاص الفريد.

ريتشارد اتنجهاؤزن

# بليوغرافيا

أولاً: مراجع تتناول مراحل كبيرة من تاريخ الفن الإسلامي:

- R. Ettinghausen - ريتشارد إتجهاوزن  
(Arab Painting) «التصوير العربي»  
لندن 1962.
- O. Grabar - أوليغ جرابار  
(Persian Art before and after the Mongol Conquest)  
آن آربير منشورات متحف الفن في جامعة ميتشيجان (1959).  
- نفس المؤلف  
(The Visual Arts, 1050-1350) «الفنون المرئية من 1050-1350»  
بحث نشر في تاريخ كيمبردج لإيران، القسم الخاص بالعصرين  
السلجوقي والمغولي.  
(The Cambridge History of Iran)
- J.A. Boyle حرره: ج. أ. بويل  
(Kimberdج 1968) ص 626-659.
- D. Hill - د. هل:  
O. Grabar أوليغ جرابار  
«العمارة الإسلامية وزخرفتها من سنة 1500-800»  
(Islamic Architecture and its Decoration A. D. 800-1500)  
لندن 1964.
- E. Kuhnel - إيرنست كونل:  
«التوريق، معنى طراز من الزخرفة وتطوره»  
(Die Arabeske, Sinn und Wandlung eines Ornamentes)  
فيزيادن 1949.
- نفس المؤلف

- «الفن الإسلامي والعمارة الإسلامية»  
 (Islamic Art and Architecture) ترجمته إلى الإنجليزية كاثرين واطسون  
 (Katherine Watson) لندن 1966.
- جورج مارسييه «فن الإسلام (الفنون والطرز والأساليب الفنية)  
 (L' Art de l'Islam (Arts, Styles and Techniques) باريس 1946.
- أتو-دورن K. Otto - Dorn الفن الإسلامي (الفن العالمي أصوله التاريخية والاجتماعية والدينية:  
 الثقافات غير الأوروبية) (Kunst des Islam (Kunst der welt, ihre geschichtlichen, und religiosen Grundlagen; Die aussereuropasichen Kulturen) بادن بادن 1964.
- دومنيك وجانيں سوردل D. and J. Courdel حضارة الإسلام التقليدية (ضمن مجموعة الحضارات الكبرى)  
 La civilisation de l'Islamclassique Les Grand Civilisations باريس 1968.
- هنري تراس H. Terrasse «الإسلام في الأندلس، لقاء مع الغرب»  
 (Islam d'Espagne. Une rencontre de l'Occident) باريس 1958.
- ثانياً: مراجع حول مشاكل الفن الإسلامي:  
 - م. أجـاـأـوـجـلـو M. Aga - Oglu «ملاحظات عن شخصية الفن الإسلامي»  
 (Remarks on the Character of Islamic Art) بحث نشر في مجلة الفن مجلد 36 (1954) ص 175-202.
- ن. برونوـف N. Brunov «حول بعض المشاكل العامة للفن الإسلامي»

## الفن والعمارة

- (Uber einige allgemeine Probleme der Kunst des Islam)  
(Der Islam) بحث نشر في مجلة الإسلام  
مجلد 17 (1928) ص 121-131.
- E.C. Dodd - أي. سي. دود  
«صورة الكلمة» ملاحظات حول التصوير الديني في الإسلام  
(The Image of the World, Notes on the Religious Iconography of Islam)  
(Berytus) بحث نشر في مجلة بيريتوس  
مجلد 18 (1969) ص 35-79.
- R. Ettinghausen - ريتشارد إتجهاوزن  
(The Character of Islamic Art) «شخصية الفن الإسلامي»  
(The Arab Heritage) بحث نشر في كتاب «تراث العرب»  
حرره نبيه أمين فارس (برنسeton 1944) ص 241-267.
- E. Kuhnel - إرنست كونل  
(Islamische Kunst) «الفن الإسلامي»  
كتاب نشر ضمن سلسلة «نحن والشرق»  
(ست محاضرات للاتحاد الألماني الشرقي)  
برلين-ليبزج 1935 .  
ص 50-67.
- C. J. Lamm - سي. ج.لام  
(The Spirit of Moslem Art) «روح الفن الإسلامي»  
بحث نشر في مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول في القاهرة، المجلد الثالث (مايو 1935) ص 1-7.
- L. Massignon - لوبي ماسينون  
«طرائق العمل الفني عند الشعوب الإسلامية»  
(Les Methodes de realisation artistique des peuples de l'Islam)  
مجلة سوريا (Syria) مجلد 2 (1921) ص 47-53 ، 149-160.

### ثالثاً: أثر فنون الزخرفة والتصوير عند المسلمين في الفنون الأوروبية

خلال ما يزيد على ألف وثلاثمائة عام، كان بين عالم الإسلام والعالم الأوروبي مواجهة شبه دائمة. وكانت العلاقات بينهما تتسم بالتفاعل النشط، وفي كثير من الأحيان بالتوتر. لكن بالرغم من موقف الإنكار العنيف الذي كان الغرب يقفه من الدين الإسلامي ومن نبيه<sup>(65)</sup>، وهو موقف لا يزال الغرب يحتفظ به في الواقع إلى اليوم، وبالرغم من الحرب الفعلية التي كانت مستمرة بينهما والتي بلغت أوجها في الحروب الصليبية وفي فتوح الأتراك العثمانيين في أوروبا، فإن الغرب لم يحمل قط غير شعور الإعجاب بفنون البلاد الإسلامية. ولم يقتصر الأمر على مجرد قبول تلك الفنون بطريقة سلبية، بل إن إعجاب الغرب بالفنون الإسلامية تجلى في إدخال ما تيسر له منها في أكثر من شأنه احتراماً وجلاً، سواءً أكانت تلك المنشآت دينية أو دنيوية. ويفترض ذلك الإعجاب أيضاً في اقتباس الغرب لفنون الشرق بصورة أو بأخرى.

ولم يكن هذا التأثير مقصوراً على الأقاليم التي ينتظر أن يكون فيها مجال للالتقاء الروحي العميق بين الجانبين، والتي حدث فيها بالفعل التقاء كهذا، ففي أقاليم الحدود نجد ذلك الآخر تمثلاً في تصاوير المستعربة وأعمال الحفر الإيطالية على العاج، بالإضافة إلى العملة ذات اللغتين التي نجدها في إسبانيا وأماضي وسالرنو<sup>(66)</sup>. وقد وجدت في بلاد شمال أوروبا اثنان وخمسون ألف قطعة من العملات الإسلامية ما بين كاملة وناقصة وبعضها صنعت منه حلية. وترجع هذه العملات إلى الفترة الواقعة بين أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الخامس للهجرة/أوائل القرن الثامن وأوائل القرن الحادي عشر للميلاد. وهي تظهر أنه كانت لهذه الأقاليم علاقات تجارية طويلة المدى مع العالم الإسلامي. واكتشف في جزيرة جوتلاند (Gotland) السويدية وحدها أكثر من ثلاثين ألف قطعة من العملات الإسلامية، ضربها ملوك الدولة السامانية التي قامت في شرق إيران وببلاد ما وراء النهر. كما وجدت قطع أخرى كثيرة من العملات الإسلامية في جزر أخرى وعلى طول شواطئ بحر البلطيق<sup>(67)</sup>.

ويتأكد لدينا تأثير الشرق الأدنى في الشمال الأقصى الأوروبي بحقيقة

أخرى، هي أن واحدة من أقدم البسط<sup>(68)</sup> الشرقية الباقية، والتي يرجع تاريخ صنعتها إلى أوائل القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، وجدت في كنيسة قرية ماربي (Marby) بشمال السويد، كما أن هناك نوعاً كاملاً من التحويرات الإسكندنافية للأنسجة الشرقية التي يعود بعضها إلى أصل إسلامي<sup>(69)</sup> بل إن أشياء رقيقة قابلة للكسر مثل الزجاج الشامي المزخرف بالياء الذي يرجع إلى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، وجدت في السويد. وعندما نذكر أن هذا التأثير غطى أوسع مساحة ممكنته فلابد أن نضيف كذلك أنه شمل كثيراً من مواد الفن إن لم يكن قد شملها كلها... ونلاحظ من ناحية أخرى أن ذلك التأثير كان في العادة متقطعاً، ولم يكن ضخماً ولموساً كما حدث بالنسبة لتأثير الفن الصيني على الغرب خلال القرن الثامن عشر. وعلى ذلك فليس من قبيل المصادفة ألا يوجد للفنون الإسلامية التي اقتبسها الغرب اسم عام يطلق عليها مثل لفظ «شينوازري»<sup>(70)</sup>، (أي الصينيات) مع أنه كان هناك في أوروبا منذ القرن الخامس عشر وحتى القرن الثامن عشر من الاهتمام بالأشياء المستوردة من تركيا، ما جعل الناس يتخذون لها أسماء عاماً يعرف «بالتركيات» (Turquerie). كذلك فإنه على الرغم من أن كثيراً من ظواهر هذا التأثير الثقافي قد لوحظت، بل كتب في البعض منها، فإنها لم تعالج معالجة منهجية ولا عمل لها تقييم عام<sup>(71)</sup>.

و قبل أن نقدم عرضاً موجزاً قصيراً لهذا الموضوع، وهو أقصى ما يمكن عمله هنا، لابد لنا أولاً من أن نحاول أن نفهم لماذا لقيت الفنون الشرقية هذا القبول في الغرب. وأول نقطة تذكر في هذا الشأن هي نقطة سالبة، بمعنى أنه لم يوجد فن تصوير إسلامي خاص، أو فن تشيع فيه رموز دينية خاصة يمكن أن تجرح إحساس العقلية المسيحية. فالأشكال الرقيقة البريئة التي اتخذها التصوير الإسلامي في هيئة حيوانات وطيور وتوريقات مع بعض تصاوير آدمية بين الحين والحين، جعلت الأشياء التي تحمل هذه التصوير مقبولة تماماً حتى عند استخدامها في تدثیر بقايا قدیس أو فرشها على درج مذبح كنيسة، ولم يستثن من ذلك شيء حتى الكتابات العربية التي كانت تستعمل على نطاق واسع، والتي نجدها في الـهالة التي تحيط برأس المادونا (أي صورة السيدة مریم العذراء) كما نجدها على

أطراف الأثواب التي يلبسها القديسون (في التصاوير) وعلى أبواب الكاتدرائيات، وعلى كل سطح آخر يمكن الرسم عليه<sup>(72)</sup>. ومع أن الكتابة العربية كان لها معنى رمزي في عالم الإسلام، وأن بعض النصوص عبارة عن أدعية دينية يتكرر فيها اسم الله، فإن أهل الغرب لم يفهموها على هذا النحو. ولما كانت هذه الكتابات قد وجدت منقوشة على شخصيات من الكتاب المقدس، بما في ذلك الكاهن اليهودي الأكبر، فربما كانت الحروف العربية قد فسرت على أنها كتابات عبرية قديمة، أو على الأقل على أنها هي الحروف التي كانت تستخدمها شخصيات العهد الجديد والقديسون المسيحيون. وعلى هذا النحو نظروا إليها على أنها تختلف عن الحروف العربية التي كان يستعملها اليهود المعاصرون لهم والذين كان تقدير المسيحيين لهم ضئيلاً، ومن هنا بدت تلك الكتابات العربية جليلة لدرجة جعلتها جديرة بأن تضمن في إطار مسيحي.

وهناك سبب أكثر إيجابية لقبول المواد الفنية الإسلامية، وهو قيمتها الجمالية الواضحة التي تمثل في تراسقها وفخامتها وما تحفل به في كثير من الأحيان من غنى في الألوان. وهناك ميزة أخرى تتجلى بصورة خاصة في العصور الأولى، وهي الدرجة العالية من الإتقان الفني الواضح في صنعة تلك القطع، وهي درجة تفوق بمراتل أي شيء كان من الممكن أن ينتجه الغرب في تلك العصور، ناهيك عن طرائفها الغريبة، بالإضافة إلى شيء مهم زاد من قدرها، وهو ارتباطها الصحيح أو المفترض بالأرض المقدسة وبشخصيات دينية معينة، ولقد اتخذ رد الفعل لدى الغرب أشكالاً شتى. ففي بعض الأحيان كانت المصنوعات الإسلامية تؤخذ كما هي دون إدخال أي تغيير عليها، مع استعداد لتهيئتها على نحو يوافق الأغراض الغربية. ويدخل في هذه المجموعة تلك الأعداد الكبيرة من البسط الشرقيه المستوردة التي كانت دون شك أكثر المصنوعات الإسلامية وفرة في الغرب، وهناك مصنوعات إسلامية أخرى ذات قيمة ثقافية أكبر، وإن كانت أقل بكثير من ناحية العدد، لم تكن تؤخذ كما هي، وإنما كانت تعدل لخدم أغراضها معينة، وتكييف بما يتفق والذوق الغربي في الأشكال (Formgefühl)، وهكذا فإن قطعة نسيج يمكن أن تستخدم بطانة لتجليد مخطوط فاخر، ومن الممكن أن يرسم عليها شكل في وضعها الجديد على نحو يبدو رسماً

معه وكأنه أصيل، وتتراءى للعين بعد ذلك وكأنها بطانة لجلدة الكتاب صنعت لهذا الغرض. وبنفس الطريقة كانت البسط تستخدم لكل غرض ممكن، ومع ذلك فهي تبدو لنا أيضاً في التصاویر الموجودة في داخل المباني تؤدي وظيفتها، وفي بعض الأحيان كان يدخل تعديل على تصميم نقشها. مثال ذلك أنه يوجد لدينا في متحف فيكتوريا وألبرت بساط إنجليزي مطرز من القرن السابع عشر. ومع أن زخرفته قائمة على الوحدات التي توجد في بسط «هولباين» (Holbein) ذات الأشكال الصغيرة، فإنه يختلف عن القطع الكثيرة المعروفة في تلك المجموعة التركية إلى حد أنه يظهر وكأنه تفريغ عربي جديد لهذا النوع القديم.

وأكثر التحويلات إبداعية وتطوراً تتجلى في تلك الحالات التي كانت فيها الموضوعات الشرقية تدخل بالفعل في صميم العملية الإبداعية الغربية، وتصبح بذلك قوة فاعلة حافزة إلى المزيد من الإبداع. ففي لوحة «القوادة» (The Procuress) التي رسماها جان «فيرمير» (Jan Vermeer)<sup>(73)</sup> الموجودة في متحف دريسدن (Dresden Gallery) نجد أن بساط الوجاق الحافل بالألوان الزاهية، والذي يوجد في وسط الصورة، يشكل محور الاتجاه اللوني عند الفنان، ويساعد على تحديد طابع اللوحة كلها<sup>(74)</sup>. وبين تأثيرات الفنانين الإسلامية ذات المدى الأوسع حتى مما سبق، ما نجده في تصاویر البندقية الكثيرة الغنية بالألوان، التي يعتقد أن صناعتها على هذا الشكل جاءت نتيجة لتأثير العدد الكبير من البسط الشرقية التي دخلت البندقية. وربما كان من العسير إثبات هذه الحقيقة، ولكن هناك تأثيراً أكثر وضوهاً وشمولاً، يتجلّى في أعماق اثنين من عظماء المصورين، فرامبرانت (Rembrandt)<sup>(75)</sup> كان يحاول في كثير من الأحيان إيجاد جو شرقي عندما كان يرسم موضوعات تتعلق بالكتاب المقدس، مع أنه من العسير أن نعيّن أشكالاً محددة في تلك اللوحات بخلاف ما كان يرسمه فيها من عمامات وطيات سترة ضخمة. غير أن قطع النسيج الحريرية اللامعة تساعد على بعث الجو الشرقي، كما كان يساعد على ذلك تكوين الصورة على الطريقة المسمّاة في الفن الغربي باسم نور الظل (Chiaroscuro)<sup>(76)</sup>، وعلى أي حال فإن ولع رامبرانت بالمنمنمات المغولية (التي سنتحدث عنها بتفصيل أكثر فيما بعد) يكشف عن رغبته الحقيقية في أن يتعرف على عناصر تلك الحضارة الغربية.

المغربية. ويتجلّى التأثير الشرقي بصورة أوضح في الاندماج الفني للرسام الفرنسي «ديلاكروا»<sup>(77)</sup> (Delacroix) في الحضارة الإسلامية، وخاصة في طابعها المغربي- وهو تأثير كانت قوته ترجع إلى كونه مبنياً على ملاحظة ودراسة حقيقة، فلوحاته وبشكل خاص مخطوطاته التصويرية (Sketches) لها قيمة وثائقية حقيقة، وهنا نجد أننا أمام عمل كامل تكون فيه الناحية الإسلامية جانباً مهماً مندمجاً كل الاندماج في مخيلة فنان عربي.

وهناك ظاهرة أخرى تختلف عن تلك وتمثل في ظهور شخص عربية وإسلامية بعماها وملابسها التقليدية في عدد لا يحصى من لوحات عصور النهضة والباروك والركوكو<sup>(78)</sup> الفنية. ويظهر هذا بصورة خاصة في مناظر وفود ملوك المجوس الثلاثة<sup>(79)</sup> لمتابعة السيد المسيح أو في تصوير شخص من الكتاب المقدس مثل الملك شاؤول أو الملك أحشويرش (Ahasuerus). وكانت التماثيل الصغيرة المصنوعة من الخزف والتي تمثل رجالاً ونساء من الأتراك ظاهرة شائعة في القرن الثامن عشر. وفي ذلك القرن أيضاً كان الناس يصنعون صورة مسجد تركي في الرياض التي كان الأئمّة ينشئونها، كما كانوا يستسيغون أنغام الموسيقى العسكرية التركية. ويببدأ ظهور الأشكال الشرقية في الملاحظات التي سجلها الفنانون الغربيون خلال زيارتهم لبلاد المشرق الإسلامي. ولدينا من هذه الأشكال سلسلة تبدأ بالرسومات التخطيطية التي عملها «جنتيله باليني» (Gentile Bellini) أثناء إقامته في القسطنطينية بين سبتمبر 1479 ونوفمبر 1480. وقد ضمت هذه السلسلة فيما بعد فتانيين معروفيين أمثال «ملكيور لوركس» (Melchior Lorichs) «وجان بابتيست فانمور»<sup>(80)</sup> (Jean Baptiste Vanmour) . وهذا من هذه الرسامان، بالإضافة إلى مصممي كتب الأزياء المطلولة حفظوا لنا من الضياع مشاهد ماضية كثيرة، وأشكالاً إنسانية كانت توجد في المدن الشرقية. وأمثال هذه الموضوعات كانت ترسم بأيدي رسامين رسميين كانوا يرافقون البعثات الدبلوماسية، ثم يكملها المصورون الذين شاهدوا ما كان يوجد أحياناً في المدن الغربية من أنماط شرقية.

فإذا انتقلنا الآن إلى الموضوعات الفنية الفعلية (التي انتقلت تأثيرات الفن الإسلامي عن طريقها) فإن النسيج لابد أن يحتل مكان الصدارة، لأنّه كان يرد إلى أوروبا من الشرق منذ البداية وترك فيها أثراً لا يمحى. ويكفي

لتبيّن هذه الحقيقة أن ننظر في المصطلحات الكثيرة المشتقة من ألفاظ أو أسماء أماكن إسلامية مثل: قطن (Cotton) وديوان (Divan)، وصفة (صوفا) ومطرح (مرتبة، ماتريس Matress)، والدمشقي (دمسك Damask)، والموصلي (الموسلمين Muslin) والبغدادي بلدashin (Baldachin)<sup>(81)</sup>. وأمثال هذه الأصناف لابد أن يكون استيرادها إلى الغرب قد بدأ بعید قيام الدولة الإسلامية، إن لم تكن قد عرفت طريقها إلى الغرب قبل هذا التاريخ. وتدل على ذلك مجموعة كبيرة من الأقمشة الحريرية التي كانت تصنع في القرن الثاني الهجري، الثامن الميلادي في بلدة زندنة قرب بخارى، والتي وصلت إلى الغرب في تاريخ مبكر، لكي تستخدم، في ذلك مثل أقمشة أخرى كثيرة، في تدثير أو تغليف البقايا المقدسة في كنائس فرنسا وباجييكا وهولندا<sup>(82)</sup>. ولا بد من القول إن ضخامة عدد من قطع النسيج التي جلبت إلى الغرب لا تدعو إلى الدهشة، لأن صناعة النسيج كانت أكبر الصناعات في عالم الإسلام، بحيث كانت تقدم للناس كل ما يحتاجون إليه من ثياب، وتقدم لهم كذلك أهم لوازم البيت كالأغطية والمساند والوسائل والبسط والستر والخيام. ولما كانت قطع النسيج متينة يسهل طيها، فإنها لم تكن عسيرة على النقل. فإذا ما وصلت إلى بلاد الغرب، استخدمت في أغراض ثانية في العادة. مثال ذلك أن نسيجاً إسلامياً صنع في وقت مبكر وعليه رسم إيراني لطائر، استخدم غطاء لنقاب السيدة العذراء ويوجد الآن في كنيسة شارتير<sup>(83)</sup> (قرب باريس). ومع ذلك ففي بعض الأحيان كانت قطع النسيج هذه ينظر إليها نظرة تججيل، وكانت تربط أحياناً، بطريقة خاطئة بأشخاص ينتمون إلى عصور تاريخية سابقة. ويتمثل ذلك في نقاب القديسة آن (Anne) المحفوظ في زجاجة من البندقية يرجع تاريخها إلى القرن الخامس عشر، موجودة في كنيسة آيت (Apt) في بلدة فوكلوز (Vaucluse) بفرنسا. وفي هذه الحالة تبيّن استحالة صحة التاريخ الذي يزعمون أن هذه القطعة المنسوجة قد صنعت فيه، وكذلك ما يقال من وظيفتها الأولى، وذلك لأنها تحمل كتابة عربية تتضمن شهادة الإسلام واسم الخليفة الفاطمي المستعلي (487-1094هـ) ووزيره الأفضل، وعليها أيضاً ما يفيد أنها صنعت في دمياط بمصر سنة 489 أو 490هـ أو 1096 أو 1097<sup>(84)</sup>. ولما كانت هذه القطعة قد نسجت قبل سقوط بيت المقدس في أيدي

الصلبيين وهزيمة الأفضل بن بدر الجمالي في عسقلان، فمن الجائز جدا أنها قد جلبت إلى أوروبا بواسطة نبلاء بلدة آيت الإقطاعيين أو أسقفها الذين اشتركوا في الحملة الصليبية الأولى، والذين كانوا يأخذون معهم لدى عودتهم إلى بلادهم بعض الأشياء القيمة ليقدموها إلى كنائسهم على سبيل الشكر بمناسبة عودتهم سالمين، كما كان يفعل الكثير من الصليبيين.

وأقدم قطعة نسيج حريرية ذات تصاویر وعليها اسم يمكن تحديد تاريخه، واستخدمت في شيء يتصل بالكنيسة أصلها من شرق إيران. ولابد أن تكون قد صنعت قبل عام 350هـ/961م، وهي السنة التي قتل فيها القائد التركي الذي ورد اسمه عليها. وكانت هذه القطعة من قبل في كنيسة «سان جوس-سور-مير» (Saint Josse - sur- Mer) الصغيرة قرب كاليه، وهي اليوم محفوظة في متحف اللوفر في باريس. ومن ناحية أخرى فإن أقدم قطعة حرير مصورة تحمل اسم مدينة إسلامية توجد اليوم ضمن دخائر دير سان إيزيدورو (San Isidoro) في مدينة ليون (Leon) بشمال إسبانيا.

وتاريخها متاخر بعض الشيء عن تاريخ القطعة الأولى، أي حوالي القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي<sup>(85)</sup>. ونقرأ على هذه القطعة أنها صنعت في بغداد، لكن من الممكن أن تكون محاكاة أندلسية لأصل عراقي. فمع أن الكثير من قطع النسيج وصلت إلى أوروبا من بلاد بعيدة، فإن ما وجد منها في الكنائس الإسبانية يكون في العادة مجلوبا من مركز صناعي أندلسي قريب، وذلك ما نتبينه في قطعة النسيج المسماة «حجاب الخليفة هشام الثاني المؤيد» (366هـ/976م) والتي يمكن أن تكون جزءا من ثوب قدم إلى كنيسة سان إستبان، في بلدة سان إستبان دي جرماج (San Esteban de Gormaz) كفنمية حرب. وهذا ينطبق أيضا على قطع النسيج الموحديّة الكبيرة التي ترجع إلى القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي<sup>(86)</sup>. وفي مقابل هذه الاستعمالات الكنسية للأنسجة الإسلامية، نجد مثلا لقطعة نسيج أخرى تتصنّف بمظاهر أكثر فخامة ولها مغزى لا يقل عن مغزى قطع النسيج الكنسية، يتمثل في التاريخ الدنوي الطويل لعباءة الاحتفالات التي صنعت أول الأمر للملك النورماندي رجار الثاني في بلرم بضيقية عام 1133م، وأصبحت بعد ذلك تلبس على اعتبار أنها ثوب التتويج لأباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة حتى سنة 1806م. وهذه العباءة

ثوب كبير نصف دائري يحمل رسمًا مكررًا مرتين لأسد يفترس جملًا، وهو تصوير رمزي عميق لاستيلاء النورماند على أرض عربية. وأصل هذا الثوب من صنع نساج مسلم كان يعمل في خدمة الملك المسيحي الجديد، ويُتضح من الكتابة العربية المدونة عليه بحروف كبيرة. ويظهر هذا الثوب المنسوج في وظيفته الجديدة، في لوحة رسمها ألبريشت ديرر (Albrecht Durer) تمثل شارلمان متذرًا بطريقة جافية إلى حد ما بثوب التتويج هذا<sup>(87)</sup>. وابتداءً من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي وحتى القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي ظهر استخدام جديد للأقمشة المجلوبة من الأندلس ومصر وفارس وتركيا. وكانت هذه الأقمشة قد بدأت تصل إلى أوروبا في قطع كبيرة يمكن أن تصنع منها ملابس فاخرة تؤدي بها الصلوات المسيحية. ويعتبر جمال النموذج المستورد أهم من تصميم الملابس، الذي كان أحياناً غير مناسب على الإطلاق لغرض الذي استعمل من أجله، ومن هنا فإننا نجد أن ثواباً دينية تتضمن إهداء إلى حاكم مسلم، أو تحمل سطوراً من قصيدة غزلية أو حتى صورة مجلس شراب<sup>(88)</sup>.

### خلال القرنين السادس والسابع للهجرة/

الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، ظهر تطور جديد وهو أن النسيج الإسلامي أصبح نموذجاً ينسج النساجون الأوروبيون على منواله مع التصرف، وإن كان ذلك التصرف محدوداً. ففي أول الأمر أخذ نموذج الرسم السياسي على النسيج، الذي يمثل دوائر مع زوجين من الحيوان وقد في مدینيتي لوكا (Lucca) وريجنزبورغ (Regensburg). وتبع ذلك اقتباس التكوينات ذات الهيئة البيضاوية، ونماذج رسوم مربعات القاشاني الهندسية، التي كانت تتسق بأشكال مجنحة مقبسة من رسوم صينية<sup>(89)</sup> وبعد ذلك يبدو أن الصناع الأتراك والإيطاليين أثر بعضهم في بعض وذلك عندما أخذوا ينشئون نماذجهم في تصوير القماش بوحدات زهرية وعلى هيئة الخرشوف على نطاق واسع<sup>(90)</sup>. وهناك مجموعة خاصة من قطع النسيج تتكون من تلفیعات حريرية طويلة (Scarves) كانت تدخل في ملابس النساء البولنديين في القرن الثامن عشر. وقد جاء النموذج الذي نقلت عنه من إيران في القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، ولكن هذه التلفیعات كانت تجلب في الغالب من إسطنبول بواسطة التجار البولنديين

والأرمن، الذين كان لهم دور في تاريخ الفن البولندي، باعتبارهم وسطاء مهمين بين الشرق والغرب. ولم يلبث أن أدى ازدياد الطلب على هذا النوع من التحف إلى صنع نماذج منها في بولندا على هيئة أبسط دون أن تفقد طابعها الغريب، وظلت تصنع في تلك البلاد وتلبى حاجة السوق فيها حتى نهاية القرن الثامن عشر<sup>(91)</sup>. وهناك تأثير متاخر للنسيج الإسلامي ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في تصميمات ويليام موريس<sup>(92)</sup>.

أما البسط فإننا نبحثها هنا بوضعها نوعاً قائماً بذاته من فنون النسيج، وكما نعرف فإن السلالة الأتراك هم الذين أتوا بالبسط الشرقي إلى الشرق الأدنى في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وذلك عندما تحركوا غرباً من موطنهم في أواسط آسيا. ونماذج هذه البسط المبكرة غير معروفة لدينا، ولكنها تطورت دون شك تطوراً كبيراً في الأناضول في القرنين السادس والسابع للهجرة/الثاني عشر والثالث عشر للميلاد. وفي نهاية هذه المدة نعرف أن البسط وصلت إلى إيطاليا، لأنها بدأت تظهر في ذلك الوقت في أعداد متزايدة باستمرار في التصاوير الإيطالية وفي غيرها أيضاً فيما بعد، فهي تظهر تحت عرش السيدة العذراء مرسومة على الأرض داخل الأماكن التي كانت تقام فيها الطقوس والصلوات، أو نراها مدلاة من النوافذ كزينة زاهية تعرض على الناس في أيام الأعياد. ونجد هذه البسط في أول الأمر تحمل رسم حيوان أو حيوانين أو طائر أو طائرين في سلسلة من المثمنات داخل مربعات. وبعد ذلك، منذ منتصف القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، بدأت تظهر فيها وحدات تجريدية وهندسية خالصة، وأخذت هذه تزداد إتقاناً. وكانت جميع البسط الأولى تركية، أما البسط المصرية المصنوعة في القاهرة فقد بدأت تصل إلى أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، وفي القرن العاشر للهجرة/السادس عشر للميلاد وصلت البسط الإيرانية، وأخيراً جاءت إلى أوروبا بسط مصنوعة من القوقاز والهند. ويستدل من اللوحات المرسومة على أن هذه البسط أصبحت تؤدي وظيفة جديدة، إذ استخدمت مفارش للموائد وأطلق عليها في الوثائق الإيطالية «بسط المائدة» (Tapedi da tavola) أو «بسط الأكل» (Tapedi da desco).

وصلت نماذج من هذه البسط إلى أوروبا في أعداد كبيرة، ومن أمثلة ذلك أن إيرل لايسيستر (Earl of Leicester) الذي كان مقرباً من الملكة إليزابيث، ترك عند موته ما لا يقل عن ستة وأربعين بساطاً تركيا، بعضها ذو حجم كبير جداً، ولكن لا يوجد بينها سوى بساط فارسي واحد وهو أمر له مغزاه. وفي أوائل القرن العاشر الهجري/الحادي عشر الميلادي قام سفراء البندقية بناءً على اقتراح من هنري الثامن ملك إنجلترا بتقديم سبعة بسط مملوكية من مصر، ثم سنتين أخرى من هذا النوع المفضل في ذلك العصر إلى الكاردينال توماس وولزي (Wolsey)-كبير وزرائه- وكانت هذه الهدية من الأمثلة الأولى لهذا النوع من الهدايا الدبلوماسية<sup>(93)</sup>. ولاشك في أنه كان للبسط فتنة كبيرة في نفوس المشتررين والبائعين على السواء، مهما كان مركزهم الاجتماعي، سواءً أكانوا من بيت الهاسبيرج (Hapsburg) أو أفراداً من الأسرة المالكة في السويد، أم كانوا من كبار رجال الكنيسة والنبلاء أو مجرد أفراد من الميسير من الطبقة الوسطى. ويتبين قدرها الرفيع في أنها كانت تستخدم في مناسبات التتويج وغيرها من مناسبات الاحتفالات المهمة، وأصبحت في عداد ما يسمى اليوم «رمز المكانة الاجتماعية»-Status-.«Symbol».

وقد عرف الموردون من أهل الشرق الإسلامي كيف يروجون لهذه السلعة من سلع الترف، كما عرروا كيف يشبعون رغبات الناس في اقتتنائها. فهم لم يكتفوا بجلب أجمل القطع إلى السوق الأوروبيية، بل كانوا في بعض الأحيان يغيرون هيئّة البساط وحجمه، وربما كان ذلك بناءً على طلب خاص تلبية لرغبات أوروبية محددة، وخاصة لاستعمالها مفارش للموائد، إذ كان الطلب عليها شديداً لهذا الغرض. ولهذا السبب كان نساجو البسط المصرية خلال العصر العثماني يصنعون بسطاً مدوراً أو مربعاً أو على هيئّة صليب<sup>(94)</sup>. وفي إحدى الحالات ذهب عقاد فارسي إلى حد أنه صنع قطعة ثياب بنفس الطريقة المألهفة التي تصنع بها البسط ويظهر فيها منظر الصليب وسط زخارف من النوع الشائع في البسط تتكون من وحدات زهرية. وهناك مجموعة أخرى من البسط تحمل في نسيجها شعارات الأسر النبيلة. ومن الواضح أن هذه البسط إنما عملت بناءً على طلب خاص، مثل تلك التي صنعت في كاشان عام 1011هـ/1602م، بطلب من الملك سليموند الثالث

ملك بولندا (Vasa . Sigismund III) وفي هذه الحالة نعرف قيمة أثمان البسط بما في ذلك التكاليف الإضافية لعقد شعارات النبالة في نسيجها . ففي نماذج من هذه البسط ترجع إلى أوائل القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر للميلاد، نجد زوجين من شارات الأسر النبيلة منسوجين على هذه النماذج، مما يدل على أن تلك البسط صنعت تذكاراً المصاهرة تمت بين أسرتين نبيلتين . وقد صنع بساطاً مماثلاً بناءً على طلب من الأسقف اللاتيني لمدينة لفوف (Lwow) البولندية بين سنتي 1614 ، 1633 ، في حين أن سيادة آخر من صنعت لهم تلك البسط كان رئيساً لفترة من الحرفيين، ومثال ذلك أن شركة المصنوعات الجلدية (الأحزمة في لندن-Girdlere Company) طلبت أن يصنع لها في لاهور عام 1634 بساطاً يحمل شعارها . ولا تزال توجد من هذه البسط عشرون قطعة في مجموعة تحمل شعارات النبل، عشرة منها صنعت في أوشاك بتركيا، وست في إيران واثنتان في كل من القاهرة والهند<sup>(95)</sup> .

وما كانت هناك كمية كبيرة متوافرة من هذه البسط الشرقية الجميلة، فقد كان من المستحيل عملياً بالنسبة للبسط الأوروبي المصنوعة على منوالها أن تتجه في منافستها . وبالفعل فقد وجدت نماذج مقلدة، ولكن لم تبذل جهود كبيرة للحصول على ترخيص لصنع هذه البسط إلا في عام 1604 عندما منح شخص يدعى السيد فورتيه (Fortier) ترخيصاً لصناعة البسط، وأصبح لقبه «معهود صناعة البسط» لصاحب الجلالية، المتخصص في البسط ذات الطراز التركي على طريقة الشرق<sup>(96)</sup> . وكان أشهر المؤسسات الغربية التي أخذت تنافس الشرق في هذه الصناعة مصنع السجاد (Savonnerie) الذي أنشأه بيير دي بونت (Pierre du Pont) عام 1605 . وكان طبيعياً أن يحاول هذا المصنوع في البداية تقليد أشكال البسط التركية . وقد سارت في هذا الطريق بلاد أوروبية أخرى، لكن نظراً للأعداد الوافرة من البسط التي كانت ترد من الشرق في أشكال متعددة، وربما بأسعار أرخص، فإن تلك المحاولات كانت قليلة الجدوى، الأمر الذي جعلها إما أن تتوقف بعد وقت قصير كما حدث لمصنع وستمنستر الذي دام من عام 1750 إلى عام 1755، أو تتحول إلى صناعة الطرز الغربية .

ووُجدت في بولندا حالة خاصة<sup>(97)</sup>، وهي حوالي سنة 1643 شرعت

جماعة عرفت باسم «هتمان ستانسلاف كونيسبولסקי» (Hetman Stanislaw Koniecpolski) في إنشاء مصانع في برودي (Brody) كانت تنتج الأقمصة والبساط. وكان الغرض الأساسي من إقامتها هو تقليد النماذج الإيطالية، ولكن لما كانت البساط الواردة من إيطاليا وإسبانيا غير متواافرة، فقد اتخذت تلك المصانع النماذج الشرقية الفارسية والتركية في هذه الصناعة. وكانت الأشكال المستخدمة أول الأمر قريبة من الأشكال الأصلية، إلا أنها أصبحت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر أبسط وأكثر ثباتاً، حتى غدت في نهاية المطاف أشبه بالصناعات الشعبية. ولم تكن هذه المصانع البولندية وحيدة في ذلك المضمار، فخلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أقبل الفلاحون في إسبانيا وإيطاليا بل في بروسيا الشرقية على صنع قطع من البساط تتردد فيها أصوات نماذج أصلية شرقية، وفي بعض الأحيان كان تقليد هذه القطع يتم بأمانة تامة<sup>(98)</sup>. وهناك ملامح أخرى للنماذج الشرقية ظهرت بعد ذلك في تصميمات ويليام موريس، وإن كان الاعتماد على الأصول الشرقية هنا يظهر بصورة مقصودة ويصدر عن إحساس ذاتي واع<sup>(99)</sup>.

وعلى الرغم من أهمية صناعة المعادن الإسلامية في العصور الوسطى فقد كان لها فيما يبدو تأثير أقل في الفنون في أوروبا. وربما يرجع ذلك إلى أن القطع المعدنية المفردة كانت في العادة ثقيلة إلى درجة لم يتمكن منها الحاج الغربي المتعب أو المحارب الصليبي من حملها معه عند عودته إلى بلاده. ومع ذلك فهناك دلائل على وجود قطع من المصنوعات المعدنية الإسلامية في أوروبا، وعلى ما خلفته من آثار. وأقدم هذه النماذج وأشهرها هو تمثال العنقاء البرونزي الموجود في بيزا. ويعتبر هذا التمثال واحداً من المشغولات المعدنية الممتازة من العصر الفاطمي في مصر. وحدث في وقت متأخر، ربما في القرن السابع عشر، أن دخلت قطعة معدنية إسلامية شهيرة أخرى من العصور الوسطى من مجموعة مقتنيات ملكية غربية، وذلك في ظروف غير معروفة لدينا الآن. وأيا كانت هذه الظروف فإن القطعة المعدنية التي تعرف باسم «معمدة القديس لويس» (Baptistere de Saint Louis) قد وصلت متأخرة جداً، ولم يكن لأسلوبها في الزخرفة أثر في الفنانين المعاصرين. وقد ظلت هذه القطعة بعد ذلك مجرد تحفة عجيبة على الرغم من ظهور أسطورة حوالي نهاية القرن الثامن عشر تربط القديس

لويس الذي اشتهر في الحروب الصليبية بهذا الطست الكبير المطعم بالليناء الذي كان قد صنع أصلاً في مصر أو الشام حوالي سنة 700 هـ/1300 م<sup>(100)</sup>. وحدث ارتباط بين الحروب الصليبية وقطعة معدنية مستوردة مماثلة هي عبارة عن طست امتلكه لمدة طويلة أدواق آرنبيرج (Arenberg)، ومحفوظ الآن في متحف فرير للفن<sup>(101)</sup> (Freer Gallery of Art). وقد صنع هذا الطست لخصم الصليبيين المسلم السلطان الملك الصالح نجم الدين أيوب قبيل منتصف القرن السابع الهجري/الثالث عشر للميلاد. وفي إحدى مراحل تاريخه دخل في المجموعات الفنية الخاصة بالأدوات في وقت غير معروف الآن، بالرغم من أن الرنك المنقوش على القاعدة يبين أن ذلك لابد أن يكون قد تم في تاريخ لا يتعذر القرن السابع عشر.

ويختلف هذه القطع الفنية الكبيرة المشهورة التي لم يكن لها مع ذلك تأثير، نجد أن بعض القطع الأصغر حجماً كان لها تأثير محدد. وفي بعض الأحيان نجد أن النموذج الأصلي لهذه القطع غير معروف إلا عن طريق القطع التي صنعت على منواله. وأقدم مجموعة من هذا الطراز تمثل في الأواني الرومانية الطراز (Romanesque)<sup>(102)</sup> التي صنعت على هيئة حيوانات، والتي ترجع إلى القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، ويطلق عليها عادة اسم الأواني المائية ذات الأشكال الحيوانية «أكوامانيلز» (aquamaniles) وكانت تستعمل لصب الماء. ولا يمكن الشك في أن هذه القطع قد صنعت على نماذج إسلامية شرقية، لأنها وجدت في الشرق الإسلامي قبل أن توجد في أوروبا، وكان لها في أوروبا نفس السمات الوظيفية الشرقية كوجود أنابيب لدخول الماء وخروجه، ووجود مقابض مشكلة في هيئة حيوانات، كما كانت تحمل نفس أشكال المخلوقات العجيبة المقتبسة من الشرق الإسلامي، فضلاً عن أن أسلوب زخرفتها واحد في الحالتين<sup>(103)</sup>. كما ترجع للعصور الوسطى أيضاً مجموعة من القطع المعدنية الفرنسية التي تعود إلى النصف الثاني من القرن الثالث عشر للميلاد، وهي عبارة عن طسوت من النحاس المطعم بالليناء. وكانت هذه الأواني تصنع أزواجاً في ليوج (Limoges) بفرنسا وتدعى باسم «التوائم» (gemellions) وتتميز بتكونيات ووحدات زخرفية ذات طابع إسلامي ظاهر، تبدو معه من إحياء قطع إسلامية مماثلة<sup>(104)</sup>. وهناك كذلك الإسطربلات التي كانت تعمل

بكثرة في الشرق الإسلامي، ثم تقلد تقليداً دقيقاً في أوروبا<sup>(105)</sup>. ولحسن الحظ أن هذه الأدوات الفلكية تكون ممهورة ومؤرخة أحياناً بحيث نستطيع أن نتتبع انتشارها بسهولة...

وحوالى نهاية القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، أي في الفترة التي شاع فيها استعمال فن تعليم المعادن في الشرق الإسلامي، أصبح تأثير فن صياغة المعادن الإسلامي أوسع انتشاراً في أوروبا. وتمثل ذلك في ظهور عدد كبير من الطسوت والقصاع والأطباق الكبيرة والأباريق والشمعدانات مصنوعة بهذه الطريقة في البندقية، ويحتمل أيضاً في بعض المدن الإيطالية الأخرى، واستمر ظهورها طوال النصف الأول من القرن التالي<sup>(106)</sup>. وجميع هذه الأواني مصنوعة من نحاس شديد البريق، كان يصاغ صياغة دقيقة ويطلى بالفضة. وفي بعض الأحيان كانت تلك الأواني تمهر بإمضاءات أعضاء جماعة صغيرة من الصناع، إلا أن هذه القطع الفنية لم تكن تؤرخ فقط. وكانت تسمى في العادة باسم «صنعة العجم» (الزمينا Azziminwork) (وهي تسمية مشتقة من المصطلح العربي «أعجمي» للدلالة على غير العرب وخاصة الفرس<sup>(107)</sup>). وهذه الحقيقة يؤيدتها واحد من معلمي هذه الصنعة الذي كان كردياً<sup>(108)</sup>. وظلت هذه القطع الفنية تشتهر لزمن طويل بأنها من عمل صناع من الشرق الإسلامي انتقلوا إلى البندقية وعملوا فيها. ولكن هذا الافتراض دحض حديثاً، بعد الوقوف على قواعد نقابات البندقية الصارمة المشددة التي كانت تجعل ذلك أمراً غير ممكن. وعلى ذلك فربما كانت تلك القطع من عمل صناع مسلمين أعدوها للتصدير، ويحتمل أن يكون ذلك قد حدث في إيران. ولعل هذا الاحتمال يفسر لنا كيف كانت واحدة من هذه القطع ممهورة بلغتين، وهو أمر فريد في بابه بين القطع الفنية الشرقية<sup>(109)</sup>. ومع ذلك فلا شك في أن هذه المجموعة من الصناع كان لها تأثير قوي على الإنتاج الفني في شمال إيطاليا، حيث نجد أن الصناع كانوا يقلدون الطريقة الفنية الشرقية في صنع أشياء لها نفس هيئة القطعة المستوردة بصفة عامة، ولكن مع زيادة في أشكال المورقات الغربية والزخارف القائمة على خطوط. ويحتمل أيضاً أن تكون الرسوم الشرقية هي النموذج أو على الأقل مصدر الإلهام لست قطع فنية من النحاس محفورة برسوم دائيرية بيضاء على خلفية سوداء.

وهذه الرسوم عبارة عن نماذج لأشكال خيوط متداخلة تعود على وجه التقرير إلى الفترة الواقعة بين عامي 1483 و 1499، ويرجع أصلها إلى ميلان. وكانت في الغالب من صنع أحد أتباع ليوناردو دافنشي Leonardo da Vinci)، الذي ربما يكون قد عمل تصاميم فنية على مثال تصاميم استاذه<sup>(110)</sup>. وحوالي سنة 1507 قلدت هذه الرسوم بدورها في هيئة أعمال Albrecht Durer (الذي يشير إليها في يومياته عن رحلته إلى الأراضي المنخفضة باسم عقد-Knoten<sup>(111)</sup>). ومع براعة صنع هذه الأشكال الزخرفية التي صنعت في أوروبا فإنها تبدو أقل من شببهاتها من النماذج المعمولة بطريقة «صنعة العجم» (الزمينا)، حيث تصنع الوحدات الزخرفية الرئيسية على نفس نظام الخطوط الفاتحة اللون الدقيقة المكتفة بالفضة ذات العرض الواحد في القطعة كلها، وهي التي تبدو كأنها هي الموضوعات الرئيسية للزخرفة، وترسم إلى جانب مجموعة أخرى من الموضوعات الزخرفية الأكثر قتامة ورقة وكثافة، وهي خصائص لا تظهر في النماذج الإيطالية أو الألمانية التي صنعت على منوالها. وهذه التصاميم الزخرفية بالإضافة إلى الزخارف المعروفة باسم «توكينبيوتة» Tukenbeute<sup>(112)</sup>، أي الأشياء التي غنم من الأتراك، هي النماذج الأولى التي صنعت على منوالها الطراز الواسع الانتشار المسمى «موريسكيز» Mauresques<sup>(113)</sup> (الذى بدأ صنعه في عام 1530، كما جاء في الكتاب الذى ألفه فرانسيسكو بيلليجرينيو Francesco Pellegrino)، عن الحفر في الخشب عندما كان يستغل في فونتانبلو Fontainebleau (. ونظهر تلك التصاميم في كتاب عنوانه: «زهرة علم التطريز على الطريقة العربية والإيطالية» La Fleur de la science de broderie, facon arabique<sup>(114)</sup> .) et Ytalique (et)، وهي تحتوي على نماذج من الزخارف ذات لون أسود ومسطحة على الطراز العربي. كما تتضمن نقوشا متداخلة على أرضية بيضاء تبدو قريبة جداً من مشيلاتها الإسلامية، وذلك بفضل رسومها ذات البعدين واتساع ما بين الخطوط الزخرفية وحركتها الخفيفة . وابتداء من سنة 1540م أخذ الطباعون في باريس وليون بفرنسا هذه الفكرة، كما اقتبسها الصناع الذين كانوا يرسمون التصميمات للصناعة والذين كانوا يعملون في إيطاليا وفرنسا وألمانيا والفلاندرز<sup>(115)</sup> . ومع ذلك فإن التوريقات

لم تلبث أن فقدت خطوطها الدقيقة الصافية وبعديها المحددين، وأصبحت أكثر تعقيداً، ولو أنها ظلت تم دائماً عن أصلها الشرقي الإسلامي. وأبرز الفنانين الذين عملوا وفقاً لتلك الطريقة هم: بيتر فلوفتنر (Peter Flotner) ومانويل دويتش (Manuel Deutsch) وجان دوجورمو (Jean de Gourmont) والفنان المجهول الاسم الذي عرض أعماله ناشر من مدينة آنتورب (Antwerp) البلجيكية يدعى جيرونيموس كوك (Gieronymus Cock)، بل إن الرسام الشهير هانز هوللين الأصغر (Hans Holbein the Younger)<sup>(116)</sup> كان ينتمي إلى هذه المجموعة، لأنه وضع تصميمات نقوش مورقات في سنة 1537. ورغم أن هذا الأسلوب لم يدم إلا وقتاً محدوداً، فإنه يعتبر أقرب محاولة لاقتباس أسلوب إسلامي حقيقي واستخدامه في الوسط الغربي. ولم تكن هذه الظاهرة مجرد تجربة لوضع تصاميم قام بها نفر من كبار الفنانين أو صغارهم، لأن هذه الزخارف المعروفة باسم «موريسك» (Mauresques)، والتي كانت تقترب اقتراباً شديداً من المورقات الشرقية الإسلامية، قد ظهرت على أشياء كثيرة مما كان يستخدم في الحياة اليومية، وإن كانت ذات مستوى فني رفيع وجذاب، وتراوحت هذه الأشياء بين طاولة الترد، والآلات الموسيقية والدروع، مثل تلك التي صنعت في البندقية لأسقف سالزبورج (Salzburg).

وعلى الرغم من أن الفخار سهل الكسر، وأن نقله بناء على ذلك كان صعباً، فإن نماذج منه ترجع إلى العصور الوسطى قد وصلت إلى أوروبا من الشرق الإسلامي في أعداد قليلة. ونجد دليلاً على ذلك في طراز الصنافير الخارجية المعروفة باسم بتشيني (bacini)، وهي عبارة عن آنية مسطحة مستديرة مطلية بالميناء الخزفي، كانت توضع نظراً لتأثير أوانها في الكنائس الإيطالية، إما في الواجهة الأمامية لمبني الكنيسة أو في برج الأجراس<sup>(117)</sup>. ولما كانت هذه القطع (التي تضمنها مباني الكنائس) لا تثير للباحثين بسهولة فإنها لم تدرس قط دراسة منهجية. لكن الأرجح أن خزفاً مجلوباً من بلاد إسلامية مختلفة، وخاصة مصر، كان يوضع في مكان الصداره. ومما يدل على أن أواني الفخار كانت تستعمل أيضاً استعمالاً مباشراً، وجود كأس نادرة شبه خزفية ترجع إلى القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، وهي بيضاء اللون محفورة، ولا تزال قطعة منها محفوظة

ومعروفة باسم كأس القربان (Chalice) بكنيسة القديس جيرولامو (Saint Girolamo)، وكانت في الأصل موجودة في كنيسة القديسة أناستاسيا (S. Anastasia)، وهي الآن في المتحف المقدس في الفاتيكان<sup>(118)</sup>. وفي القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي كان الخزف الأندلسي ذو البريق المعدني موضع تقدير كبير في كل من أوروبا والشرق الإسلامي. وقد وجدت قطع كاملة منه في الغرب حتى في صقلية وشلزويج-هولشتاين (Schleswig-Holstein)، بينما اكتشفت منه قطع كثيرة في أكواخ القمامنة في الفسطاط بمصر. ومن هنا لا ندهش إذا علمنا أن الأطباق والصحون والزهريات الخزفية ذات البريق المعدني، المصنوعة في بلنسية والمزينة بشارات النبل، قد أصبحت في القرن التاسع وأوائل العاشر للهجرة/الخامس عشر وأوائل السادس عشر للميلاد، رموزاً لارتفاع المكانة الاجتماعية يتمناها الجميع، ولم يقتصر افتاؤها على الأسر الإسبانية، بل حازها أيضاً نفر من أصحاب الذوق الرفيع من الأوروبيين أمثل: أدوات بيرغنديا، آل مدتيتشي في فلورنسا، وملوك نابولي بل البابا ليو العاشر<sup>(119)</sup>. وهناك تأثير مباشر بصورة أكبر مارسه الفخار الإسلامي، وخاصة الأنواع الأندلسية منه المطلية بالقصدير المزجج بما يسمى بالسجرافيتو (Sgraffito) أي الزخارف ذات البريق المعدني. وقد وجدت هذه الأنواع والزخارف في صناعة الفخار الإيطالي الناشئة التي لم تثبت أن بلغت شأوا غير عادي من الازدهار<sup>(120)</sup>. وكانت بعض أشكال الزخارف على الآنية الخزفية مثل القصاع الصغيرة، والزهريات، والقدور، وأواني العقاقير المسماة «البرللي» (albarelli أو البراميل الصغيرة) بالإضافة إلى وحدات زخرفية معينة قد اقتبست بالفعل، كما أن المؤثرات الفنية الخاصة بأساليب الزخرفة التي نشأت أصلاً في الشرق الإسلامي ثم تطورت في الأندلس، قد أضيفت إليها تحسينات جديدة في المراكز الصناعية الإيطالية المختلفة. ومع ذلك فلم يمض وقت طويل حتىأخذت زخرفة هذه الأواني أشكال صور بشرية غريبة تماماً عن الشرق، مما أدى إلى ظهور طراز غربي محدد من الفخار.

أما الزجاج الإسلامي، فنظروا إلى أنه أكثر قابلية للكسر من الفخار، فإنه لم يوجد إلا في أماكن أوروبية قليلة في العصور الوسطى، مع أن اكتشاف آنية زجاجية إسلامية في السويد وجنوب روسيا بل في الصين،

يدل على أن بعد المسافة لم يحل دائمًا دون نقل هذه الأواني. وكانت تلك الأواني في العادة تستقر أخيراً في الكاتدرائيات والكنائس والأديرة. وفي بعض الأحيان كان يظن أنها هدايا من الصليبيين أو من شارلمان نفسه زيادة في التعظيم<sup>(121)</sup>. وأشهر ذخائر الكنائس من الآنية الزجاجية في الوقت الحاضر توجد في كنيسة القديس أسطفان في فيينا، وهي عبارة عن قارورة (زجاجة) حاج شامية مطلية بالميناء يرجع تاريخها إلى حوالي عام 679هـ/1280م. ويقال إن هذه القارورة تضم تراباً من أرض بيت لحم مشبع بدماء الشهداء. والزخرفة الفنية في هذه القطعة التي عملت لسلطان غير معروف رسمت بطريقة تتنافى إلى حد ما مع الجو الديني، لأنها تضم موضوعات دينية مختلفة، بينها فريق من السمار والموسيقيين جالسين على حافة الماء<sup>(122)</sup>. وقد وجدت أيضًا قطع من هذه في مجموعات خاصة، وأشهرها قطعة (كان ينبغي ألا تظل موجودة استناداً إلى أسطورة معروفة)، هي كوب شامي كبير ذو شفة (beaker) صنع حوالي عام 638هـ/1240م، وهو المسمى باسم «حظ إدينهول (Luck of Edenhall). وتقول الأسطورة إن هذه الكأس قد تحطم في ظروف محزنة، وقد وصف شاعران ظروف تحطيمها، أولهما لودفيك أوهلاند (Ludwig Uhland) ومن بعده لونجفيلو (Longfellow)<sup>(123)</sup>. وهناك قطع أخرى نعرفها عن طريق قوائم المتحف. مثل ذلك ما نجده في القائمة الخاصة بمقتنيات شارل الخامس ملك فرنسا (1379-1380)، إذ نقرأ في هذه القائمة «ثلاث أوان من الزجاج على الطراز الدمشقي»، بالإضافة إلى طست وزجاجة سراج، وقطع زجاجية أخرى من نفس المكان (أي من دمشق). ونجد في القرن التالي أن القائمة الخاصة بمقتنيات بيروكوزيمو دي ميديتشي (Piero Cosimo de Medici) حافلة كذلك بأشكال مماثلة من الزجاج الدمشقي<sup>(124)</sup>.

وقد اكتشفت بعض هذه القطع من الزجاج الشامي في أماكن شتى من الأرضي المقدسة، ومن ثم فليس مما يدعو إلى الدهشة أن تكون الحفائر قد كشفت عن ثقافات أخرى من هذه القطع في أنقاض قلعة «مونت فورت»<sup>(125)</sup> (Montfort) الصليبية التي خربت في سنة 671هـ/1272م. وبحسب ما نعلم فإن زخارف تلك القطع كانت معظمها تحمل كتابات جميعها ذات تعبيرات إسلامية<sup>(126)</sup>. لكن وجدت هناك خمس قطع أخرى يبدو أيضًا أنها

شامية. وبالرغم من أن زخرفة هذه القطع منفذة بطريقة الطلاء بالميناء التقليدية، إلا أن موضوعاتها كانت غريبة خالصة. وهذه الزخارف لا تتضمن شارات النبل الأوروبية وحسب، بل تشمل كذلك نماذج قصور إمبراطور الدولة الرومانية المقدسة، والسيدة العذراء حاملة طفلها وجالسة على عرش، وأدعية لاتينية موجهة إلى السيدة الأم (Dominus Mater)، بل وإمضاء رئيس أحد الأديرة الإيطالية ويدعى الدير فانдинوس<sup>(127)</sup> (Aldrevandinus)، وهذه القطع تكون حلقة الوصل تربطها بصناعة الزجاج التي ظهرت في البندقية فيما بعد. وكما هو معروف فإن صناع البندقية كانوا يستخدمون الطريقة الشرقية في الطلاء بالميناء، وقاموا أيضاً بنقل بعض أشكال الزخرفة الإسلامية، وخاصة الأسلوب الشرقي الدائم الانتشار، الذي يتمثل في استخدام صفوف من اللآلئ، وفي رسم زخارف قشرية.

أما الأشياء المصنوعة من الزجاج الصخري والعاج فربما بدت من الندرة بحيث لا نجد لها أهمية في هذا العرض. ومع ذلك فهي تساهم أيضاً في تفهمنا للموضوع الذي درسه، فجميع هذه الأشياء تقريباً معروفة لدينا عن طريق القطع المحفوظة في الغرب، وخاصة في المنشآت الكنسية. أما المصادر الإسلامية فلا نعرف منها شيئاً عن استخدام العاج. ففي حالة أباق الصيد العاجية المسماة «أوليافانت» (Oliphant) في لغات أوروبية مختلفة بقيت لنا حوالي ثلاثين قطعة عليها زخارف إسلامية محفورة. وهذه القطع هي التي بقيت من عدد أكبر بكثير، وتدلنا السجلات القديمة على أن تسعه من تلك القرون العاجية (Cornua Eburnea) كانت تستخدم في ونشستر (Winchester) وحدها، وستة في سبيابر (Speyer) وأربعة في كل من سالزبورى (Salisbury) وليموج (Limoges)، وهكذا نجد أن نصف القطع التي ما زالت محفوظة ترجع إلى أصل إسلامي<sup>(128)</sup>. والنقطة الثانية التي نود أن ننبه إليها، سبق أن أشرنا إليها آنفاً، وهي أنه على الرغم من أن قطع العاج والزجاج الصخري كانت أول الأمر تصنع لأغراض دينية فإنها كلها تقريباً استخدمت بعد ذلك في أغراض دينية<sup>(129)</sup>. وهذه في العادة أصبحت تستخدم آنية لحفظ المخلفات المقدسة (أو ارتبطت بها)، كما تدل على ذلك الزجاجات المحفوظة في ذخائر كنيسة القديس مرقص (Saint Marc) وكنيسة القديس لورنزو (San Lorenzo) في فلورنسا، حيث نجد واحدة منها تحتوي على أثر

ديني يعادل في مكانته الدم المقدس، كما أن قطع الزجاج الصخري أصبحت تتسكب إليها معان تخدم التعاليم المسيحية. ونظراً لصلابة تلك القطع ونفاد الضوء فيها فقد غدت تمزج إلى سر ولادة العذراء. وكان هذا التصور على سبيل المثال في ذهن القديس بريديجيت-(St. Bridget) الذي نسب إلى السيد المسيح قوله «كسيت باللحم دون خطيبة أو شهوة، ودخلت رحم العذراء كما تنفذ الشمس من خلال حجر كريم»<sup>(130)</sup>.

بل إن صنعة ثانوية مثل فن تجليد الكتب تحمل أيضاً طابع المسلمين. فلدينا أول الأمر التحسينات الفنية (في هذه الصنعة) التي تعلمتها أوروبا من جيرانها الشرقيين. واشتملت هذه التحسينات على إحلال الورق المقوى محل الخشب مادة داخلية لجلد الكتاب، والكتابة المذهبة على الجلد وخاصة بواسطة أداة محمّة. وفي الحالة الأخيرة (أي في حالة الكتابة المذهبة)، لدينا دليل حقيقي يؤكد أسبقية المسلمين على أوروبا في هذا الفن. إذ يظهر أول ذكر لعملية تذهيب من هذا النوع في كتاب مغربي يتناول فنون صناعة الكتب، ألف في الفترة الواقعة بين سنتي 454-502هـ/1062-1108م، في حين أن أول تجليد استعمل فيه التذهيب بأداة محمّة، عمل لسلطان من الموحدين في المغرب يرجع تاريخه إلى عام 654هـ/1256م. ومن ناحية أخرى نجد أن أقدم استعمال غربي لهذا الفن كان في إيطاليا، ويعود تاريخه إلى عام 863هـ/1459م<sup>(131)</sup>. ولا يمكن فهم هذه الصنعة في أعظم مراحلها إبداعاً، وهي النصف الثاني من القرن السادس عشر دون أن يدخل في الاعتبار فن تسفير الكتب عند المسلمين.

وتمثل تصاویر المنمنمات آخر الفنون الإسلامية التي تركت طابعها في الغرب. وهنا نجد أن فن عصر سلاطين المغول الكبار في الهند كان أول ما ترك أثراً ملحوظاً في الغرب. إذ نرى صورة نصفية للسلطان جهانكير ومعه صقر واقف على رسفة الأليم من مثبتة على ظهر رصيعة (ميدالية) ميلانية مطلية بماليناء. وتعتبر هذه الرصيعة حتى الآن أقدم شاهد ألمقي عليه الضوء على ذلك التأثير الثقافي. ولدينا شاهد آخر من داخل الرسم نفسه يدل على أن نموذج الصورة لابد أن يكون قد تم قبل سنة 1014هـ/1605م، وهي السنة التي تولى فيها السلطان أبو المظفر نور الدين محمد جهانكير الحكم<sup>(132)</sup>. وكان الرسم إذ ذاك محفوراً قرب المساحة البيضاوية من تلك

الرصيعة التي كان المقصود منها دون شك أن تكون هدية دبلوماسية لذلك السلطان الذي كان مولعاً بجمع ما سمي بالقطع الغريبة الثمينة (Western Object de vertu) بالإضافة إلى جمع المنمنمات. وهناك دليل ذو مغزى أعمق، وهو أن المصور المشهور رامبرانت كانت لديه مجموعة تضم أكثر من أربع وعشرين لوحة مغولية، بل دكتينية (نسبة إلى منطقة الدكن في وسط الهند) نقلها بأسلوبه الفني المعجز، وذلك قبل أن يضطر إلى بيعها عام 1656م<sup>(133)</sup>. وهذه الصور التي على المنمنمات، هي في الغالب تصاوير أشخاص من أهل البلاط. ولم تستطع طريقة رامبرانت الفنية في التصوير المسمة بطريقة نور الظلام (Chiaroscuro)، وهي أسلوب غريب بطبيعة الحال عن أصل تلك الصور، لم تستطع هذه الطريقة ذاتها أن تغير الشخصية الأصلية للرسم. إذ ما زلنا نستطيع تبين بعض موضوعات تلك اللوحات<sup>(134)</sup>. وهذه اللوحات التي عملها رامبرانت على عجل وفي مهارة بنفس الوقت، ربما كان المقصود منها أن تؤلف مجموعة من التصاویر ذات الموضوعات الشرقية تستعمل فيما بعد. على أن الذي يهمنا هنا في هذه اللوحات أكثر من اهتمامنا بالنفاذ إلى أساليب رامبرانت الفنية في العمل، هو افتتان هذا الفنان بتلك التصاویر التي لابد أن تكون قد اجتذبه بسبب طابعها الغريب. ولم يقتصر الأمر في هذا المجال على رامبرانت، بل إن «ديلاكروا» نسخ أيضاً منمنمات من البلاد الإسلامية، حيث نقل صور شخص لا من الفن الهندي وحسب، ولكن من التصاویر الفارسية أيضاً. ويبدو أن تلك كانت هي المرة الأولى التي تفتن اللوحات الفارسية فيها أستاذًا كبيراً من أساتذة التصوير في الغرب. ويظهر التأثير الطاغي للتصوير في مجال آخر مختلف عن ذلك كل الاختلاف، وإن كنا لا نعرف مصادر انتقال هذا التأثير إلى ذلك المجال. فهناك عدد من الآلات ذاتية الحركة من عصر الباروك، تمثلت أول الأمر في الساعات التي لابد أن تكون قد اقتبست آخر الأمر عن كتاب في موضوع الحركة الداقية للجزري<sup>(135)</sup>، الذي ألف كتابه هذا حوالي عام 1602هـ/206م. ويضم هذا الكتاب صوراً شبيهة لهذا النوع من الآلات المعقّدة المصوّنة بطريقة فنية والحافلة بالمفاجآت العجيبة<sup>(136)</sup>. وقد حمل سفير لهارون الرشيد ساعة من هذا الطراز قبل ذلك بزمن بعيد إلى بلاط شارلمان. وبعد ذلك بزمن حلّ الساعات التي تتحرّك بواسطة عجلات في أوروبا-

محل الساعات الأولى التي كانت تتحرك بآليات تعتمد على الطاقة المائية، والتي اقتبسها العرب عن علماء الطبيعة الإسكندرانيين ثم طوروها فيما بعد.

هذا العرض الذي قدمناه يمكن أن يشبه بضوء كشاف أضاء بعض جوانب منظر واسع، فأظهر عدداً معيناً من التفاصيل بوضوح، وترك تفاصيل أخرى يلفها ضباب قاتم أو غارقة في الظلام. ومع ذلك فيبدو أنه يكفي (في هذا المجال) أن نقدم لمحات معينة عن طبيعة اللقاء بين أوروبا والعالم الإسلامي. وقد أمكن التدليل على وجود عصررين كبيرين تم فيهما ذلك اللقاء: العصر الأول من القرن الخامس إلى القرن السابع الهجري/الحادي عشر إلى الثالث عشر للميلاد، والعصر الثاني هو الفترة التي تبدأ من نهاية القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، وتمتد حتى القرن العاشر للهجرة/السادس عشر للميلاد. والعصر الأول هو بطبيعة الحال فترة الحروب الصليبية. وعلى الرغم من أننا لا نملك معلومات كثيرة عن الطريقة التي نقلت بها الموضوعات الفنية من الشرق إلى الغرب خلال هذه الفترة، فإنه يكاد يكون من المؤكد أن تلك الأحداث البعيدة المدى ساعدت كثيراً على نقل السلع. أما الفترة الثانية فهي عصر النهضة الذي ساعدت فيه حرية الروح الجديدة والوعي الجديد بالعالم، على التغلب على التحيزات القديمة. وكانت هناك بطبيعة الحال عصور أخرى للتبدل الثقافي حتى قبل الفترة الصليبية، ولكن هذا التبادل لم يكن ينطوي أبداً على هذا القدر الكبير المتوقع من المواد.

ونخرج من هذا العرض بنتيجة ثابتة هي أن مناطق العالم الإسلامي التي كانت المنابع الأولى للاستيراد من الشرق واستلهام فنونه، كانت تقع في منطقة البحر الأبيض المتوسط، أي مصر والشام والأندلس والمغرب ثم تركيا بعد ذلك. أما بلاد مثل إيران والهند فقد لعبت دوراً أقل. كما أن مناطق هامشية أخرى مثل القوقاز وآسيا الوسطى كان لها دور أقل من الأخيرة في ذلك المجال. ومما له دلالة بالنسبة لهذه العلاقات أن البسط القوقازية يندر أن نجد لها أثراً في اللوحات الغربية. وأن سجادات آسيا الوسطى لم تصل إلى أوروبا إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. والنقطة الثالثة تختص بجوانب الفنون التي اتخدت نماذج لصنع القطع

الفنية. وهنا نجد أمراً ذا مغزى، هو أن ما كان يقتبس بطريقة خلقة، لكي يتطور فيما بعد، لم يكن في العادة القطع نفسها وأشكالها ووظائفها، ولو أن ذلك حدث في بعض الأحيان، كما في حالة القطع المعدنية من الطراز الأعمجمي مثلًا (الزمينا Azzimina). لكن الذي قدره الغرب وحاول تقليده هو نماذج التصاوير. وذلك ينطبق بصورة خاصة على تصاوير الحيوانات وهيئتها ترتيبها كما وجدت على قطع النسيج التي ترجع إلى العصور الوسطى، بالإضافة إلى ما كان عليها من المورقات وأشكال العقد التي أعجبت الفنانين في عصر النهضة. وبعبارة أخرى فإن الغرب كان لديه منذ البداية وعي غريزي بما كان يشكل الطبيعة الأساسية للفن الإسلامي ألا وهو قدرته على زخرفة المساحات بتصاوير وأشكال ترproc للنفس.

والنقطة الرابعة تتعلق بطريقة إدماج الأشكال الشرقية (في الفن الغربي). ولا يمكن مقارنة هذه الطريقة بالعملية التي أدت إلى ظهور كلمات معينة ذات أصول عربية إسلامية في اللغات الغربية، فهذه الأخيرة تشبه المتابع المجلوب من بلد بعيد، والذي يحمل خلال رحلة طويلة. كما أن طبيعة ذلك الاقتباس الفني تختلف كذلك عن التحدي المستمر الذي كانت تمارسه فنون العصور القديمة على فنون عصر النهضة. فالذي نواجهه هنا (في حالة تأثير فنون الشرق الإسلامي على فنون الغرب) هو أقرب إلى أن يكون عملية هضم متقطعة تم عن طريقها تمثل بعض النماذج في مجموع الكيان الفني العام، ولم تثبت هذه النماذج أن فقدت هويتها الأصلية.

وإذن ماذا كانت قيمة ذلك اللقاء هنا؟ لابد من الاعتراف بأنه على الرغم من أن عرضنا هذا ضم أسماء فنانين مشهورين من أمثال ليوناردو (Leonardo) وهولباين (Holbein) ودورر (Durer)، فإن تأثير المشرق الإسلامي في الفن في أوروبا لم يكن حيوياً في مجموعه. لقد أغنى الفن الإسلامي سوق الفن في أوروبا، وأعطاه في بعض الأحيان طعماً خاصاً، غير أنه لم يحدث قط أن اتخذت فنون الغرب نفس اتجاه الفنون الإسلامية وانتهت إلى نفس النتائج، وإن كان يمكن أن نستثنى من ذلك أعمال رامبرانت وديلاكروا. ذلك أن اللقاء بين الشرق والغرب كان متقطعاً ومحدود المدى إلى حد لم يسمح له بأن يؤتي ثماراً حقيقة. وعلاوة على ذلك فإن الأشكال التي عرضها لم ترق للذوق الغربي إلى درجة تؤدي إلى إثارة أعمق عواطفه،

بل إن هذه الأشكال لم تلق في الغرب القبول بسهولة قط، وذلك نظراً لأنها لم تكن قريبة أو متفقة مع المفاهيم الغربية في التصوير والنحت. وظللت تلك الأشكال بصفة عامة أشياء تشير حب الاستطلاع، تودع في خزائن الكنائس دون أن تصبح نماذج ملهمة تمس الروح الغربي. ونلاحظ أن رقة الشكل التي جعلت من الممكن للغرب أن يتقبل الفن الشرقي أول الأمر، كانت عائقاً له في إحداث تأثير أعمق. وكان جزء كبير من الإنتاج راجعاً إلى المهارة اليدوية الفائقة للصناع الذين لم يتمكن الغرب من رؤيتهم في ورشهم، ومن هنا لم يكن هذا الإنتاج ينطوي على إنجازات تقنية كبرى كان من الممكن أن تأسر لب أهل الغرب.

وربما كان عدم انسجام ذلك الفن مع الذوق الأوروبي يتجلّى في أعلى صوره في مجموعة القطع الفنية التي كان لها أطول وأوسع تأثير في أوروبا، وهي البسط الشرقي. وهنا نجد أن استعمال هذه البسط في الشرق يختلف اختلافاً بيناً عن استعمالها في الغرب. ففي الشرق يجلس الإنسان ويستريح على البساط، ويكون قريباً بجسمه ونظره منه، بحيث يمكن دراسة الرسوم التي يشملها ويتأملها بإمعان، خاصة أن البساط لا يكون مزدحماً بأثاث ضخم من مادة أخرى. أما في الغرب فإن البساط لا يلقى مثل هذا التدقيق، فالماء يجلس على كرسي عالٍ في غرفة مليئة بالمناضد والأرائك الوثيرة التي تحجب رؤية البساط الواسع الذي يغطي الأرض، في حين أن التصاوير أو النسجيات المصورة، أو ورق الحائط ذات الوحدات الزخرفية تزيد من صرف انتباه الأوروبي عن البساط، وبالرغم من أن استعمال البساط الشرقي غطاء للمائدة يمكن الإنسان من رؤية تفاصيله بصورة أدق، إلا أنها تواجه هنا أيضاً باستعمال للبسط على نحو غير مألف تماماً بالنسبة لعادات أهل الشرق. وكان من الطبيعي نتيجة لهذا التناقض في الروح أن الغرب لم يقدر قط على إبداع إنتاج مماثل من البسط يمكنه منافسة البساط الشرقي بصورة ناجحة<sup>(137)</sup>.

ويمكن أن يتضح موقف الغرب من الأشياء الشرقية إذا دخلنا في حسابنا تأثير الحقائق السياسية في هذا المجال. ونحن نشير هنا إلى الحروب التركية التي أجبرت أوروبا منذ القرن السادس عشر فصاعداً على الاعتراف بالقوة الشرقية الهائلة والتفاهم معها. ونتج عن ذلك اتصال

أوثق وأثر أطول مدى في بعض الأحيان على فنون الغرب. وكانت لمعركة ليبانتو<sup>(138)</sup> عام 1571م تأثير استمر أكثر من قرن، وتجلى هذا التأثير في التصوير وأعمال النحت وحفر الرسوم على المعدن (الكليشيهات etching) والرسم على قطع الورق الكبيرة، كما تجلى في أثاث الكنائس وأدواتها. وعندما ضعفت الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر، أصبح الأتراك أقل مهابة وأصبحوا يصورون في هيئة أشكال خزفية رقيقة، أو يثرون الإعجاب في كتب الأزياء. ومع ذلك فإن صورة الشرق الإسلامي كفوة سياسية ظلت لمدة طويلة حقيقة حاضرة في الأذهان الغربية. ولم يكن للفنون أثر مماثل في طول المدى أو في تنوع الاستجابات. بل إن شخصية فنية تقبل التأثير ولا تغير منه مثل ديلاكرولا لم تجتذبه فنون الشرق في أول الأمر عندما زار طنجة والغرب الأقصى والجزائر عام 1832. أما الذي أثر فيه تأثيرا بالغا فهو النماذج البشرية وكل «الجو» الذي وجده هناك، مع ما يزخر به من حياة البشر والحيوانات، وهو الأمر الذي عبر عنه بالعبارة التالية «ذلك العنصر الحي المهيي الذي يؤكد نفسه» The living emphatic sublime. وربما كان اتجاه الفن الإسلامي إلى التدهور، الذي أثر في العالم العربي بصورة خاصة، قد أسهم في اتخاذ الغرب لهذا الموقف العنصري الواضح. ولكن الأمر لم يقتصر على أهل الفن، بل شمل أيضا أهل العلم الذين ظلوا غير مدركين لجمال الفن المشرقي. إذ بقيت أربع مجلدات كبيرة حافلة بتصاوير ورسوم فارسية رائعة من القرنين الثامن والتاسع للهجرة/الرابع عشر والخامس عشر للميلاد، بقيت مجھولة حتى عام 1956 عندما اكتشفت بمناسبة تنظيم معرض خاص في توبينجن (Tubingen). وكانت هذه المجلدات الأربع محفوظة في مكتبة الدولة البروسية منذ عام 1817، ولكنها لم تدرج في الفهارس قبل ذلك لأنها، لم تكن تحمل أي نصوص دينية أو أدبية. وهكذا فإن تطور البحث في تاريخ الفن الإسلامي لم يبدأ إلا في أوائل القرن العشرين، ونشأ عن ذلك فهم جديد وعميق لهذا الفن، وساعد ذلك على تقييف الجمهور عن طريق عرض القطع الفنية الإسلامية البارزة في المتاحف، وتنظيم العديد من المعارض الكبيرة والصغرى لفن الإسلامي في جميع أرجاء العالم الغربي.

ريتشارد إنجهاوزن

# ببليوغرافيا

كل الكتب والمقالات المهمة التي نشرت حتى أول يناير 1960 واردة في كتاب: ك. أ. سي. كريزويل (K.A.C. Creswell) المسمى: «ببليوغرافية العمارة والفنون والصناعة الإسلامية حتى أول يناير 1960»، القاهرة 1961.

A bibliography of Architecture, Arts, and Crafts of Islam to 1st January (1960)

الأعدة: 1297 - 1326 . وهي مجموعة هناك تحت العناوين التالية: الأثر على الغرب (Influence on the west)، موضوعات عامة (General)، العمارة (Architecture)، تسفير الكتب (Bookbinding)، الخزفيات (Ceramics)، المعادن (Metals)، التصوير (Painting)، النسيج (Textiles) أعمال الخشب (Woodwork)، الحروف العربية والخط الكوفي.

(Arabic Figures and Cufic Letters)

وفيها يلي نقدم قائمة بأحدث المؤلفات والمقالات الأخرى:

J.A. lazar, L'Orient et la peinture française au XIX 'siècle, d'Eugène Delacroix à Auguste Renoir (Paris, 1930); G. Amardel, 'Les Faïences à reflets in Bulletin de la commission archéologique métalliques fabriquées à Narbonne, de Narbonne, xii (1912), 421 - 35; Sir Thomas Arnold, 'Islamic Art and its in The Legacy of Islam, eds. Sir Thomas Influence on Painting in Europe, Arnold and Alfred Guillaume (Oxford, 1931), pp. 151 - 4; G. Ballardini, 'Alcuni influenza mongolo - persiana nelle faenze del secolo decimosesto, cenni sull in Faenza, vii (1919), 49-59, and pls. III-VII; idem, 'Elementi orientali nella in Faenza, v (1917), 39-42 and pl. III; J. decorazione delle maioliche primitive, Baltrusaitis, Le Moyen age fqntqstiaue: antiquités et exotismes dans l'art gothique (Paris, 1955); W. Bode, 'Die Anfänge der Majolikakunst in Florenz unter dem

in Fahrbuch der kgl. Preuszsischen Einfluss der hispanomoresken Majoliken, Kunstsammungen, xxix (1908), 276-98; L. Bréhier, ‘Les Thèmes décoratifs in Etudes d'Art, i des tissus doré et leur imitation dans la sculpture romane, in Mitteilungen (Alger, 1945), 25 - 63; B[ucher], ‘Die Gurtelfabrik zu Sluck, der k. k. Oesterreich. Museums fur Kunst und Industrie, N. F., X (1895), 481-2; H. Buchthal, ‘A Note on Islamic Enamelled Metalwork and its Influence in Ars Islamica, xi-xii (1946), 195-8; A. H. Christie, ‘Islamic the Latin West, in The Legacy of Islam, Minor Arts and their Influence upon European Works Ist edn., pp. 108-51; idem, ‘The Development of Ornament from Arabic Script, in Burlington Magazine, xl (1922), 287-92; Mrs. R. L. Devonshire Quelques Influences islamiques sur les arts de l'Europe (Cairo, 1935); C. Diehl, ‘La Peinture in Revue de l'art ancien et moderne orientaliste en Italie au temps de la renaissance xix (1906), 5-16 and 143-56; K. Erdmann, Arabische Schriftzeichen als Ornamente in der abendländischen Kunst des Mittelalters, Mainz Akademie der Wissenschaften und der Literaturen, Geistes- und sozial Wissenschaftliche Klasse, Abhandlung, Nr. 9 (1953) (also vol. 1954, pp. 467-513); idem, Europa und der Orientteppich (Berlin-Mainz, 1962); idem, Seven Hundred Years of Oriental Carpets, ed. Hanna Erdmann, translated by M. H. Beattie and Hildegard Herzog (Berkeley and Los Angeles, 1970) (see in particular the chapters: Early Carpets in Western Paintings, Oriental Carpets in paintings of the Renaissance and the Baroque, Carpets with European Blazons, Spanish Carpets, European Peasant Carpets); R. Ettinghausen, ‘Foundation- Moulded Leatherwork - a Rare in Studies in Islamic Art and Egyptian Technique also used in Britain, Architecture in Honour of Professor K. A. C. Creswell (The American University in Cairo Press, 1965), pp. 63-71; idem, ‘Near Eastern Book Covers and their Influence on European Bindings. A Report on the Exhibition “History of at the Baltimore Museum of Art, 1957- 58”, Ars Orientalis, iii Bookbinding in (1959), 113-31; A. Geijer, ‘Oriental Textiles in Scandinavian Versions, Festschrift für Ernst Kuhnel (Berlin, 1959), pp. 323-35; Gerspach, ‘Die alte

1892 in Orientalische Teppiche (Vienna, Teppichfabrication in Paris, [- 96], 2 pp.; H. A. R. Gibb, ‘The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe, Bulletin of the John Rylands Library, xxxviii (1955-6), 82-98; H. Goetz, ‘Oriental Types and Scenes in Renaissance and Baroque Painting, in the Burlington Magazine, lxxiii (1938), 50-62 and 105-15; idem, ‘Persians and Persian Costumes in Dutch Painting of the Seventeenth Century, in The Art Bulletin, xx (1938), 280-90; T. Gottlieb, ‘Venezianer Einbande des XV. Jahrhunderts nach persischen Mustern, Kunst und Kunsthantwerk, xvi (1913), 153-76; A. Graban, ‘Elements sassanides et islamiques dans enluminures des manuscrits espagnols du haut moyen age, in L’Art de la fin delantiquité et du moyen age (Paris, 1968), ii. 663-8; idem, ‘Le Succès des arts orientaux à la cour byzantine sous les Macédoniens, in ibid. i. 265-90; W. Hein, ‘Islamische Glaser, Syrische emaillierte Glaser und ihre Rezeption von der Gründen Zeit bis Gallé. Mosche-eampeln und ihre Nachahmungen, Joseph Brocard. Ludwig Lobmeyr, Anonyme Glaser. Glaser aus Russland. Emile Gallé, in Weltkulturen und Moderne Kunst (for full title, see below, p. 320), pp. 80-8; G. F. Hill, ‘On the Early Use of the Arabic Numerals in Europe, in Archaeologia, lxii (1910), 137-90; idem, The Development of Arabic Numerals in Europe, exhibited in sixty-four tables (Oxford, 1915), 125pp.; W. L. Hillburgh, “Dinanderie Ewers with Venetian-Saracenic Decoration, in Burlington Magazine, lxxix (1941), 17-22; H. L. (= H. Ludwig), ‘Die Iznik-Kopien von Théodore Deck und seinen Zeitgenossen, in Weltkulturen und Moderne Kunst, pp. 66-8; idem, ‘Graphik, in Weltkulturen und Moderne Kunst, pp. 134-8; idem, ‘Odalisken, in Weltkulturen und Moderne Kunst, p. 122; idem, ‘Paul Dresler, in Weltkulturen und Moderne Kunst, pp. 74-6 (followed by ‘Persische-spanische Vorbilder und ihre Nachahmungen, Alhambra-Vasen, Metallarbeiten, pp. 76-80); ‘Pfauenmotive, in Weltkulturen und Moderne Kunst, pp. 94-6; D. R. Howell, ‘al Khadr and Christian Icons, in Ars Orientalis, vii (1968), 4I-5I; R. A. Jairazbhoy, Oriental Influences in Western Art (Bombay, 1965); idem, ‘The

Decorative Use of Arabic Lettering in the West, in *The Islamic Review*, xliv (November, 1956), 23-9; A. F. Kendrick, 'The Italian Silk Fabrics of the Fourteenth Century, in *Magazine of Fine Arts* (1906), pp. 202-II and 415-23; E. Kuhnel, 'Oriente y occidente en el arte medieval, *Archivo Espanol de Arte*, xv (1942), 92-6; idem, 'Persische Einflusse in der Malerei des Abendlandes, in *Forschungen und Fortschritte*, vii (1931), 250-I; S. Lane-Poole, 'A Venetian Azzimina of the Sixteenth Century, in *Magazine of Art*, ix (1886), 450-3; H. Lavoix, 'Les Arts musulmans: de l'ornamentation arabe dans les œuvres des maîtres italiens, *Gazette des Beaux-Arts*, 2e période, xvi (1877), 15-29; idem, 'Les Azziministes, in *Gazette des Beaux-Arts*, 1er période, xii (1862), 64-74; J. de Loewenstein, 'A propos d'un tableau de W. Schellinks inspirant des miniatures mongholies' in *Arts asiatiques*, v (1958), 293-8; A. de Longpierier, 'De l'emploi des caractères arabes dans l'ornementation chez les peuples chrétiens de l'Occident, in *Revue Archéologique*, 2e année (1845), 696-706; H. Ludwig, 'Aspekte zur Orientalischen Ornamentik und zur Kunst des 20. Jahrhunderts, in *Weltkulturen und Moderne Kunst*, pp. 123-33; 'Orientalische Motive in Buchpublikationen, in *Weltkulturen und Moderne Kunst*, pp. 138-43; L. Magne, *Le Palais de Justice de Poitiers: étude sur l'art française au XIV<sup>e</sup> et au XV<sup>e</sup> siècle*, Librairie centrale des Beaux-Arts (Paris, 1904), 172pp., with 37 plates; E. Male, *Etudes sur l'art à l'époque romane*, in *Revue de Paris*, 28e année (1921), 491-513 and 711-32; T. Mankowski, 'Influence of Islamic Art in Poland, *Ars Islamica*, ii (1935), 93-117; G. Marçais, 'Sur l'inscription arabe de la cathédrale du Puy, in *Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1938), 156-62; Marquet de Vassalot, 'Ornementation inspirée des caractères coufiques dans les manuscrits de Cîteaux, in *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* (1925), 226-8; U. Martens, 'Orientalisierende Architektur in Berlin, in *Weltkulturen und Moderne Kunst*, pp. 59-65 (*Einrichtungsgegenstände*, pp. 63-5; *Theaterdekorationen*, p. 65); P. W. Meister, 'Orientalische Textilien und die europäische Mode, in *Weltkulturen und*

Moderne Kunst, pp. 97-101; F. de Mély, ‘Intaille avec caractères coufiques au reliquaire de la vraie Croix à Journai, in Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France (1926), 187-9; E. Meyer, ‘Romanische Bronzen und ihre islamischen Vorbilder in Festschrift fur Ernst Kuhnel (Berlin, 1959), pp. 317-22; L. M. Michon, ‘Influence de l'art oriental sur la reliure française au début du XVIe siècle, in Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France (1938), 195; L. Olschki, ‘Asiatic Exotism in Italian art of the Early Renaissance, in The Arts Bulletin, ii (1944), 95-106; R. Pinkham, ‘William De Morgans islamische und ostliche Quellen, in Weltkulturen und Moderne Kunst, pp. 69-74; P. Post, ‘Orientalische Einflusse auf die europäische Panzerung der Mittelalters, Zeitschrift fur historische Waffen- und Kostumkunde, N. F., ii (1928), 239-40; A. Poulet, J. Mailey, V. K. Ostoia, M. Glaze, A. St. Clair, J. M. Dennis, J. Parker, E. Winternitz, and M. H. Heckscher, ‘Turquerie, in Bulletin, The Metropolitan Museum of Art, xxvi (Jan., 1968), 225-39; S. Reich, ‘Une inscription mamlouke sur un dessin italien du quinzième siècle, in Bulletin de l'Institut d'Egypte, xxii (1940), 123-31; A. Renan, ‘La Peinture orientaliste, Gazette des Beaux-Arts, 3e période, xi (1894), 43-53; D. S. Rice, ‘Arabic inscriptions on a Brass Basin made for Hugh IV de Lusignan, Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida (Rome, 1956), ii. 390-402; A. Riegel, ‘Die Beziehungen der orientalischen Teppichfabrication zu dem europäisch Abendlande, in Mitteilungen des k.k. Oesterreich. Museums für Kunst und Industrie, N.F., iii (1890), 210-11 and 234-41; Et. Sabbe, ‘L'Importation des tissus orientaux en Europe occidentale au haut moyen age (IXe et Xe siècles), in Revue Belge de Philologie et d'Histoire, xiv (1935), 810-48 and 1261-88; F. Sarre, ‘Der Import orientalischer keramik nach Italien im Mittelalter und in der Renaissance, in Forschungen und Fortschritte, xi (1933), 423-4; idem, ‘Ein neues Blatt von Rembrandts indischen Zeichnungen, in Jahrbuch der kgl. Preussischen Kunstsammlungen, xxx (1909), 283-90; idem, ‘Rembrandt Zeichnungen nach indischem islamischen Miniaturen, in Jahrbuch der kgl. preussischen

Kunstsammlungen, xxv (1904), 143-58; ‘The Connexion between the Pottery of Miletus and the Florentine Maiolica of the Fifteenth Century, in Transactions of the Oriental Ceramic Society [1931-1932] (1933), 16-19 and pls. II-IV; F. Saxl, ‘Probleme der Planetenkinderbildern, Kunstchronik und Kunstmark, N.F., xxx (1919), 1013-21, M. Shapiro, ‘The Angel with the Ram in Abrahams Sacrifice: A Parallel in Western and Islamic Art, in Ars Islamica, x (1943), 134-47; H. Schmidt, ‘Rembrandt der islamische Orient und die Antike, in Festschrift fur Ernst Kuhnel, pp. 336-49; J. H. Schmidt, ‘Turkish Brocades and Italian Imitations, in The Art Bulletin, xv (1933), 374-83; T. Sehmer, Das Geheimnis der Gabriels-Kapelle zu Salzburg. Ein einmaliges harmonisches Nebeneinander von Klassisch italienischer Renaissance und ebenso reiner islamischer Fliesen Kunst (Innsbruck-Munich, 1972); D. G. Shepherd, ‘A thirteenth-century textile, in Bulletin of the Cleveland Museum of Art, xxxv (1948), III - 12; D. E. Smith and L. C. Karpinski, The Hindu-Arabic Numerals (Boston, 1911), 160 pp.; M. L. Solon, ‘The Lustred Tile Pavement of the Palais de Justice of Poitiers, in Burlington Magazine, xii (1907), 83-6; G. Soulier, ‘Les caractères coufiques dans la peinture toscane, in Gazette des Beaux-Arts, 5e période, ix (1924), 347-58; Les Influences orientales dans la peinture toscane (Paris, 1924); K. M. Swoboda, ‘Berührungen der christlich-abendländischen Kunst mit der des Islam, Weiner Kunsthistorische Blätter, Alte und Neue Kunst, i (1952), 7-33; J.-L. Vaudoyer, ‘LOrientalisme en Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle, Gazette des Beaux-Arts, 4e période, vi (1911), 89-102; Volbach, über die Verwendung eines fruhmittelalterlichen orientalischen motives in der romanischen kunst des Abendlandes, in Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen, xlvi (1919), col. 143-50 and Abb. 73-6; idem, Weltkulturen und Moderne Kunst. Die Begegnung der europäischen Kunst und Musik im 19. und 20. Jahrhundert mit Asien, Afrika, Ozeanien, Afro-und Indo-Amerika, ed. S. Wichmann, (Ausstellung veraustalter von organisations Komitee für die Spiele der xx. Olympiade) (München, 1972); S. Wichmann, ‘Das Rosensprenggefäß

in seiner Stellung zwischen Orient und Okzident um 1900', in ibid., pp. 91-3; idem, 'Lusterglaser des Art nouveau in der Begegnung mit dem Orient, in Weltkulturen und Moderne Kunst, pp. 89-91.



# المواهش والراجح

## الفصل الأول

(1) ويقصد بذلك موقعة بلاط الشهداء 732م.

(2) انظر كتاب (1960) *Expositio totius mundi et gentium XX* ed. J. Rouge (Paris)

(3) انظر موجز الأحداث في Musulmane (3 ed. Paris-Leiden 1950) I, 225 ff

(4) R.W. Southern: Western views of Islam in the Middle Ages. (Cambridge, Mass, 1962) pp. 28 ff

(5) Karl der Grosse, I, 4, 205 ed. K. Bartsch (Quedlinburg and Leipzig 1857) p. 111 Cf. H. Adolf: Christendom and Islam in the Middle Ages

New Light on "Grail Stone and "Hidden Host, *Speculum*, XXXII, (1957) 103-15, at p. 105.

(6) Cf. Y. and Ch. Pellat, L'idée chez les Sarrasins des Chansons de geste *Studia Islamica*, XXII (1965), 5-42.

(7) انظر كتاب U. Monnoret de Villard, Lo Studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo, studio e Testi ex (Vatican 1944) pp. 2. ff

(8) انظر Migne; *Patrologia Latina*, CL XXXIX, 2-651

وانظر أيضا الكتاب السابق الذكر: كتاب

.Cf. Southern, pp. 38 ff وكتاب

.Dom J. Leclercq, Pierre le Venerable (Abbaye St. Wandrille, 1946) pp. 242 f

(9) Cf. especially, M. Th. d'Alverny, Deux traductions latines du Coran au Moyen Age, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, xxii-xxiii (1947-8), 69-131, and J. Kritzeck, Peter the Venerable and Islam (Princeton, 1964)

(10) Cf. L. Minio-Paluello, 'Aristotele dal mondo arabo a quello latino L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo (Settimane di studio del Centro italiano sull'alto Medioevo XII, 2-8 Apr. 1964; Spoleto 1965), ii, 37-603

Millénaire d, (11) Cf. among others M-Th. d'Alverny, 'L'introduction d'Avicenne en Occident, Avicenne, Revue du Caire, no. 141 (June 1951), 130-9; idem, 'Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, xix (1952), 337-58; M.

Steinschneider, Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17.

Fahrhunderts (Leipzig, 1904-5, reprinted Graz, 1956), pp. 16-32

(12) Opus majus, ed. Bridges ii 227f quoted by R de Vaux, Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins XII ième steccles (Paris. 1934, Bibliothéque

thomiste. XX). p. 58, n. 9.

(13) Cf. J. Jolivet, 'Abélard et le philosophe (Occident et Islam au XII ième siècle)', *Revue de*

histoire des religions, clxiv (1963), 181-9. It is a striking fact that Abelard, exasperated by his difficulties with the theologians of his country, was thinking of settling on Muslim soil, where he could earn his living and enjoy a legal status, even though he would be living among enemies of Christ. (Abelard, *Historia calamitatum*, ed. J. Monfrin (Paris 1959), pp. 97f; of R. Roques, *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor* (Paris, 1962)

(14) Monneret de Villard, op. cit., p. 36, cf. p. 37, n. 5

(15) Cf. E. Cerulli, II 'Libro della Scalala questine delle fonti arabo-spagnole della Divina .Commedia (Vatican, 1949), pp. 417 ff

(16) Ed. Thomas Erpenius, *Historia saracenia* (Leiden, 1625), following al-Makin's Chronicle

(17) A. Schaube, *Handelsgeschichte der romischen Volker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der .kreuzzuge* (Munich-Berlin 1906), pp. 30f

(18) Ibid., p. 36.

(19) Ibid., pp. 33, 296 f.; cf. J. Le Goff. *Marchands et banquiers du Moyen Age* (Paris, 1956), p. 75 and R. S. Lopez 'L'importanza del mondo Islamico nella vita economica europea Occidente el'Islam nell'alto Medioevo, i. 433-60 at p. 460.

(20) *Histoire anonyme de la premiere Croisades*, ed. and tr. Louis Brehier (*Les lassiques de l'histoire de France au Moyen Age*, Paris, 1924), pp. 50, 3.

(21) Cf. I. Grousset, *Histoire des Croisades* (Paris, 1936), iii. 28f

(22) As early as the second half of the thirteenth century the Novellino put forward as a paragon who, during a truce, admonished Christians, 'Saladino... soldano, nobilissimo signore, prode e largo and, sickened by their disdain of the poor and by their irreverence towards their own religion, took up arms again, whereas in other circumstances he would have become a Christian (§XXV. ed. E. Sicardi, Strasbourg, n.d., pp. 52f.). It should be noted that the story had been told earlier

(23) This poem, the work of an anonymous Flemish author, survives only in substantial fragments. extract from *Journal des Savants* (Paris, May-Aug. 1893); See Gaston Paris, 'La légende de Saladin, S. Duparc-Quioc., *Le Cycle de la Croisade* (Paris, 1955), pp. 128-30; and N. Daniel, *Islam and the West, the Making of an Image* (Edinburgh, 1960), pp. 199-200.

(24) Duparc-Quioc, op. cit., pp. 128-30; of Daniel, op. cit., p. 199

(25) Cf. D. C. Munro, 'The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusades, *Speculum*, vi (1931), 329-43, at p. 339.

(26) Cf. F. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich de Zweite* (Berlin, 1927-31, reprinted Dusseldorf-Munich 1963) i, 122, 170f, 321 ff., etc

(27) Ibid. 455; L. Massignon, 'La légende de tribus impostoribus et les origines islamiques Revue de l'histoire des religions, Ixxxii (1930), 74-8, reprinted in idem, *Opera Minora* (Beirut, 1963), i. 82-5; Southern, op. cit., p. 75 n. 16.

(28) Cf. Daniel, op. cit., pp. 195 ff. et passim

(29) Cf. now H. Goetz, 'Der Orient der Kreuzzuge in Wolframs Parzival, Archive fur

## الهوامش والمراجع

- Kulturgeschichte. xl ix (1967), 1-24; M. Plessner, 'Orientalistische Bemerkungen zu religionshistorischen Deutungen von Wolframs Parzival, Medium Aevum, xxxvi, (1967), 66-253.
- (30) The Journey of William of Rubruck, tr. from the Latin by W. W. Rockhill (London, Hakluyt Society, 1900)
- (31) Inferno, IV, 129, 143f
- (32) Cf. Southern, op. cit., pp. 77 ff
- (33) Ibid, pp. 75f
- (34) Cf. II. Schipperges, Ideologie und Historiographic des Arab-ismus (Wiesbaden, 1961).
- (35) Petrarch, Senila, XXI, Ep. 2; Opera (Basel, 1581), p. 913, Cf. E. Cerulli, 'Petrarca e gli Arabi in .Studi in onore di A
- Schiaffini - Rivista di cultura classica e mediovale. vii (1965), 331-6.
- (36) انظر فيما يتعلق بكل ذلك الكتاب السابق الذكر : Southern, pp. 86 ff
- (37) J. Burchard, Liber notarum, ed. E. Celani (Citta di Castello, 1907 13), i. 547 f., French translation by J. Turmel (Paris, 1932), pp. 175ff
- (38) J.R. Hale in The Cambridge Modern History, i. The Renaissance (Cambridge, 1975, 265).
- (39) V. J. Parry, in The Cambridge Modern History, i. 403
- (40) Cf. Daniel, Islam, Europe and Empire (Edinburgh, 1966), pp. 12f
- (41) J. Burckhardt, die Kulturen der Renaissance in Italien (Basle, 1860), English translation (London, 1944), p. 60.
- (42) Cf. R. Schwoebel, The Shadow of the Crescent, the Renaissance Image of the Turk (1453-1517) .(Nieuwkoop, 1967) pp. 148, 189, etc
- (43) Cf. Voltaire, Siècle de Louis XIV; ch. XIV; F. Grenard, Grandeur et décadence de l'Asie (Paris, 1939), p. 130.
- (44) Schwoebel, op. cit., p. 188, cf. p. 180.
- (45) Cf., for example, Machiavelli, The Prince, ch. XIX, for a comparison between the Ottoman form of government and that of the Mamelukes, the latter being compared with the Papacy as an instance of elective monarchy. Cf. also ch. IV and Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio, bk. II, .foreword
- (46) Schwoebel, op. cit., p. 178.
- (47) Cf., for example, G. Levi della Vida, 'Fonti orientali dell'Isabella ariostesca in his Anedotti e svaghi arabi e non arabi Milan-Naples, 1959), pp. 90-170.
- (48) Segraisiana, quoted by G. Lanson in Théâtre choisi de Racine (7th edn. Paris, 1910), p. 437.
- (49) Cf. J. Fuck, Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Fuhrhunderts (Leipzig, 1955), pp. 36 ff. Concerning G. Postel, see also more particularly F. Secret, Les Kabbalistes .chrétiens de la Renaissance (Paris, 1964), pp. 171 ff. et passim
- (50) See M. Abdel-Halim, Antoine Galland, sa vie et son oeuvre (Paris, 1964)

- (51) See M. L. Dufrenoy, *L'Orient romanesque en France*, 1704-1789 (Montreal, 1946-7), 2 vols
- (52) *Histoire critique des créances et des coutumes des nations du Levant*, par le sieur de Moni .(Frankfort, 1684), ch. XV; cf
- Simon's Letters choisies (Amsterdam, 1730), iii, 245 f., 258 f., Feand J. Steinmann, Richard Simon et les origines de l'exegese biblique (Paris, 1960), pp. 157 f.
- (53) *De religione mahommedica libri duo* (1st edn., Utrecht, 1705; 2nd edn. 1717)
- (54) Cf. T. W. Arnold, article 'Toleration (Muhammadan)', in J. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, xii (Edinburgh, 1921. 9-365)
- (55) See Voltaire, Robertson, Herder. Cf. Schipperges, *Ideologie und Historiographie des Arabismus*, pp. 29, 34. The subject was dealt with to the fullest possible extent by the Spanish Jesuit Juan Andrès (1740-1817) in his book *Origen, progresos y estado de toda la literatura* (Italian edn., Parma, 1782-98; Spanish tr. 1784-1806)
- (56) Daniel, *Islam and the West*, p. 288.
- (57) An oscillation in his point of view, of which Muslims and Orientalists alike have seldom been aware. Compare, for instance, the tragedy of Mahomet with chapters VI, XXVII, and XLIV of *Essai sur les Moeurs*
- (58) Fück, op. cit., pp. 24-108.
- (59) Cf. Hazard, *La Crise de la conscience européenne* (1680-1715) Paris 1935), i, 22.
- (60) M. Petrochi, 'Il mitto di Maometto in Boulainvillers, *Rivista storica italiana*, Ix(1948), 367-77.
- (61) Daniel, *Islam, Europe and Empire*, pp. 14f
- (62) *Esprit de lois*, iii. 9.
- (63) Anastasius or *Memoirs of a Modern Greek* (London, 1819), ch. XXXII, French translation by J. A. Buchon (Paris, 1844), p. 419.
- (64) *Middle Eastern Studies*, iv (1968), 296-315, Cf. B. Lewis, 'Some English Travellers in the East .and Daniel, op. cit., pp. 13-20 ff
- (65) *Confessions*, Bk. IV
- (66) Hazard, op. cit., i. 20, 23 f
- (67) Cf. Fück, op. cit., pp. 135 40; R. Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris, 1950), pp. 208 f
- (68) انظر دیوانه: الديوان الغربي
- See his West- ostlicher Divan. Noten und Abhandlungen, Einleitung.
- (69) Lichtenberger, Introduction to the editon with French translation of the 12th Cent. (Paris, 1940). Cf. Schwab, op. cit., p. 386.
- (70) Fück, op. cit., p. 141
- (71) Fück, op. cit., pp. 140 58; H. Dehérain, Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples (Paris, 1938).
- (72) Cf. v.v. Barthold La Decouverte de l'Asie, French translation (Paris, 1947), pp. 264 ff.; J. Fuck, Ocerki op. cit., pp. 155, 195, 195 ff.; B. M. Dancig, 'Iz istorii izucheniya blizneglio Vostoka v Rossii

## الهوامش والمراجع

po istoru russkogo vostokovedenyia, iv (Moscow, 1969), 3-38; I. Yu Krackovski, Ocerki po istoru russkoy arabistiki (Moscow Leningrad, 1950), pp. 73 ff., German translation by O. Mehlitz, Die russische Arabistik, Umrisssehrer Entwicklung (Leipzig, 1957); pp. 69 ff

(73) Daniel in his Islam, Europe and Empire gives more precise information and quotations than anyone else. With regard to explanations, however, his work needs emending in accordance with A. Hourani's suggestions in his review in Middle Eastern Studies, iv (1968), 325 f

(74) Of outstanding significance is Les Sociétés Secrètes chez les Musulmans (Paris - Lyons, 1899) .by Father Rouquette of the Lyons Society of African Missions

(75) With some hesitancy, Renan tends towards this view. See especially the famous lecture he gave at the Sorbonne on 29 Mar. 1883, L'Islamisme et la science (Paris, 1883). This tendency is taken to its extreme in a book eloquently entitled La Pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire (Paris, 1897) by a militant anti-semitic Greek who called himself D. Kimon and who was also the author of an anti-Jewish book, La Politique israélite, étude psychologique (Paris, 1889).

(76) Cf. J.J. Wardenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident (Paris- The Hague, 1963), pp. 6-120.

(77) Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (Leipzig, 1868, reprinted Hildesheim, 1961), p. .xvii

(78) ثمة حالة نموذجية لوجهة النظر هذه في كتاب: محمد، إسرائيل وال المسيح (باريس 1956) يقلّم اللاهوتي ش. ج. لودي.

Already typical of this view is the book Mahomet, Israël et le Christ (Pais, 1956) by the theologian Ch. J. Ledit.

(79) The first congress of Islamic studies with sociological trend was held at Brussels in 1961 (Colloque sur la sociologie musulmane, 11-14 septembre, 1961, Actes, Brussels, n.d

(80) Cf. C1. Cahen's 'Histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval Studia Islamic, iii (1955), 93 115, in which he lays down a programme for future studies. The first symposium specifically devoted to the medieval, modern, and contemporary economic history of the Muslim world was held in London in 1967. Some of the pioneers, whose view-points are largely at variance, have been Jean Sauvaget, Bernard Lewis, and Claude Caheu

(81) Particularly enlightening is Bichr Farés's article, 'Des difficultés d'ordre linguistique, culturel et Revue des études social que rencontre un écrivain arabe moderne, spécialement en Egypte islamiques, x (1936), 221-42. The difficulties which literary men face are equally valid for research .workers in the social sciences

(82) This was not given its due weight by the Egyptian sociologist A. Abdel-Malek in his criticism of European orientalism where, however, there are many things of value (L'Orientalisme en crise Diogenes, xliv (1964), 103-40); cf. the rejoinders by Cahen in a letter to Diogenes, xlix (1965), 135-8, and F. Gabrieli, 'Apology for Orientalism Diogenes, I (1965), 128-36.

(83) Confirmation is already to be found in a book by an enlightened non-professional scholar, F. Grenard, Grandeur et décadence de l'Asie (Paris, 1939). The same trend is apparent in B. Lewis's

'The Mongols, the Turks and  
the Muslim Polity Transactions of the Royal Historical Society, 5th series, xviii (1968), 49-68.

## الفصل الثاني

(1) ثمة مراجع كثيرة جدا وأبحاث حول نظرية بيرين هذه انظر مثلاً:

H.F. Havigurst: The Pirenne Thesis. Analysis Criticism and Revision (Boston 1958)

F. Gabrielli: Greeks and Arabs in the Central Mediterranean وانظر أيضاً

Dumbarton Oaks Papers XVIII (1964), 59-66.

وفي كتاب المذكور في البليوغرافيا في نهاية البحث.

(2) Cl. Cahen : "Yia - t-il eu des Rahdanites

Revue des études juives, 4th series, III, (1964), 466-505.

مقال : كلود كاهن. هل كان ثمة رهданية؟

H.A. Gibb, Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate, Dumbarton Oaks XII (3) .33-219 (1958)

(4) H. Grégoire and R. Gooseens, 'Byzantinisches Epos and arabischer Ritterroman Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, N. F. xiii (1934), 32-213.

(5) G.C. Miles, 'The Circulation of Islamic Coinage of the 8th-12th Centuries in Greece Atti del Congresso Internazionale di Numismatica (Rome, 1961), ii 98-485.

(6) Hesperis, xxv Idem, 'The Arab Mosque in Athens, (1956) 44-329.

(7) F. Rivista Studi Orientali, xxxv (1961), 53-245. Gabrieli, Ibn Hawqal e gli Arabi di Sicilia

(8) See, on this and other similar points touched on concerning linguistics in this chapter, G. B. in Settimane Pellegrini, 'L'elemento arabo nelle lingue neolatine, con particolare riguardo all'Italia nell'Alto Islam nell/de studio del Centro Italiana de studi sull'Alto Medioevo XII, L'Occidente el Medioevo (Spoleto, 1965), ii. 790-697.

(9) U. Rizzitano, Notizie biografiche su Ibn al-Qattab il Siciliano, Rendi-Conti Limcei-ser, 8-ix (1954), 94-260.

(10) G. Musca, L'Emirato di Bari (847-871) 2nd edn., Bari

(11) Cl. Cahen, 'Un texte peu connu relatif au commerce oriental d'Amalfi au X siècle (1954) Archivio Storico per le Province Napoletane, N. S. xxxiv

(12) F. Gabrieli, 'La Cultura araba e la scuola medica salernitana Rivista di Studi Salernitani, i (1968), 7-21.

(13) E. Garcia Gomez, La trayectoria omeya y la civilizacion de Cordoba, as an introduction to the Spanish version (Madrid, 1950) of the Histoire de l'Espagne musulmane of Lévi-Provençal (see bibliography), the most acute and brilliant synthesis of the historical role of the Umayyads of Spain

(14) G. Settimane di studio del Centro Italiano... Levi Della Vide, 'I Mozarabi' tra Occidente e Islam (1965), ii. 95-667.

## الهوامش والمراجع

- (15) Dozy-Engelmann, Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe (Leiden-Paris, 1869); Pellegrini, 'L'Elemento arobi...', 705-19.
- (16) D. Revue Hispanique, ix (1902); A. Steiger, Contribucion Lopes 'Toponimia arabe de Portugal a la fonética del hispano-arabe y de los arabismos en el ibero-románico y el siciliano (Madrid, 1932).
- (17) M. Asin Palacios, Contribucion a la Toponimia arabe de Esparta (Madrid-Granada, 1940).
- (18) A. Castro, The Structure of Spanish History (Princeton, 1954), p. 128
- (19) M. Asin Palacios, Huellas del Islam (Madrid, 1941) (Averroes and Saint Thomas, Ibn 'Abbad of Ronda and Saint John of the Cross, etc.).
- (20) E. Cerulli, Il 'Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divinia Commedia (Vatican, 1949), with an extensive bibliography.
- (21) J. Ribera y Tarrago, El Cancionero de Abencuzman, now in Disertaciones y Opusculos (Madrid, 1928), i. 92-3.
- (22) A. R. Nykl, Hispano-Arabic Poetry and its relations with the old Provencal Troubadours (Baltimore, 1964).
- (23) E. Li Gotti, La tesi araba sulle origini della lirica romanza (Florence, 1955); Oriente e Occidente nel Medio Evo (Atti del Convegno Volta della Accademia dei Lincei, May-June 1956, Rome, 1957), pp. 294-359 (papers by Garcia Gomez and Roncaglia on 'The Hispano -Arabic Lyrics and the .(and discussions emergence of Romance Lyricism
- (24) S. Stern, 'Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e l'Europa occidentale nell'Alto Medioevo? Settimane di studio del Centro Italiano... (1965), ii, 66-639.

(25) درست مؤخرًا وبخاصة من غارسيا غوميز. انظر:

Las jarchas romances de

la serie arabe en su marco (Madrid 1965).

(26) A. Gonzalez Palencia, Noticias sobre don Ramundo, arzobispa de Toledo, now in the volume Moros y Christianos en la Espana medieval (Madrid, 1945), pp. 76.101.

(27) General recapitulations are in F. Wustenfield, 'Die Übersetzungen arabischer Werke in das Abhandl. Gottinger Gesellschaft der Wissenschaften, xxii (1877); R. Lemay, 'Dans Lateinische Annales: Economies, Civilisations, اتصاصEspagne du XII siècle: les traductions de l'arabe au latin .xviii (1963), pp. 639 65. Individual studies exist on almost all the translators

(28) F. Gabrieli, 'Il Petrarca e gli Arabi Rivista di cultura classica e medicale, vii, (1965). 94-487.

## الفصل الثالث

(1) انظر: J.N.D. Anderson: Islamic Law in Africa (London, 1954)

(2) انظر: E. W. Bovill وكتابه قوافل الصحراء القديمة (لندن 1933)

Caravans of the Old Sahara.

(3) انظر: يوسف فضل حسن: العرب والسودان (أدنبره 1967)

The Arabs and the Sudan (Edinburgh 1967).

(4) انظر كتابه: الإسلام في أفريقيا الغربية الفرنسية (باريس 1952).

(5) انظر: أ. م. لويس: الإسلام في أفريقيا الاستوائية (لندن 1966).

(6) Islam in Sudan (السودان 1949).

(7) ج. م. أبو النصر: طريقة صوفية في العالم الحديث J.M. Abun-Nasr.

The Tijaniyya, A Sufi Order in Modern World (London 1956).

(8) See I. Goldziher, Muhammedanische Studien (Halle, 1890), i. 270 1, Excursus VI, 'Traditionen English translation by S. M. Stern, Muslim Studies, i (London, 1967). 6-245. über Turken

(9) See Encyclopaedia of Islam, 1st edn., article 'Yadjud wa Madjudj (by A. J. Wensinck

(10) R. Gunusset: L'Empire des steppes 4 éd. (Paris 1952) pp. 30-128

(11) See on this general topic, H. A. R. Gibb, The Arab Conquests in Central Asia (London, 1923), and idem, The Arab Invasion of Kashgar in A. D. 715, Bulletin of the School of Oriental Studies, ii, (1932). 74-467

(12) See D. M. Dunlop, The History of the Jewish Khazars (Princeton, 1954), pp. 46 ff

(13) See Encyclopaedia of Islam 2nd edn. article 'Bulgar (by I. Hrbek).

(14) Cited in the chapter of C. E. Bosworth, 'The Turks in the Islamic World before the Selgups, Fundamenta Turcicae Philologiae, iii (Wiesbaden, 1970)

(15) Idem, The Ghaznavids, their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040 (Edinburgh, 1963), pp. 9-208.

(16) Ibid., pp. 41-39

(17) See D. Ayalon, 'The Circassians in the Mamluk Army; Journal of the American Oriental Society, lxxix (135-47).

(18) Cited in Bosworth, The Ghaznavids pp. 5-154.

(19) W. Barthold, Turkestan Down to the Mongol Invasion, 3rd edn. by C. E. Bosworth (London, 1968), pp. 235-69

(20) See R. Hennig, 'Der mittelalterliche arabische Handelsverkehr in Osteuropa Der Islam, xxii (1935), 247-8; C. E. Blunt

in Anglo-Saxon Coins, Studies presented to F. M. Stenton (London, 1961), pp. The Coinage of Offa 1-50, 45.

(21) See the information collected by J. Marquart in his article, 'Ein arabischer Bericht über den Ungarischen Jahrbücher, iv arktischen (uralischen) Länder aus dem 10. Jahrhundert, (1924). 334-261.

(22) Hudud al-'alam, translated by V. Minorsky, 2nd edn. by C. E. Bosworth (London, 1970), pp. 97, 283-4; V. Minorsky, Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India (London, 1942), pp. 26, 105-6, 161. The Quri are perhaps to be identified with the modern Buryat Khorï tribe living to the east and south of Lake Baikal

(23) See on Khutuw, A. Z. V. Togan, Ibn Fadlans Reisebericht (Leipzig, 1939), pp. 216-217, .Excursus 74 b

## الهوامش والمراجع

- (24) Al-Tha'alibi, Lata'if-al-ma'arif, translated by C. E. Bosworth  
The Book of Curious and Entertaining Information (Edinburgh, 1968), p. 141.
- (25) See P. Kahle, 'Chinese Porcelain in the Lands of Islam Opera Minora (Leiden, 1956), pp. 61-326.
- (26) Abu'l-Fadl Bayhaqi, Ta'riki Masudi, ed. Q. Ghani and A. A. Fayyad (Tehran 1324/1945), p. 417.
- (27) Abu Dulaf's First Epistle, on his Central Asian travels, is translated into French by G. Ferrand in his Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turcs relatifs à l'Extrême-Orient des VIIIe au XVIIIe siècles, i (Paris, 1913), and into German by A. Von Rohr-Saur, Des Abu Dulaf Bericht über, seince Rise nach, Turkestan, China und Indian (Born, 1039).
- (28) See V. Minorsky, 'Tamim ibn Bahr's Journey to the Uighurs Bulletin of the School of Oriental and African Studies, xii, (1948). 305-275.
- (29) انظر طبعة: رحلة ابن فضلان المذكورة سابقاً (طبعة توغان في لينزغ سنة 1939) والتي تحوي عدداً من الهوامش والتعليقات المهمة.
- Bosworth, The Ghasnawids P. 149.
- (30) انظر:
- (31) بارتولد-تركتستان ص 255.
- (32) انظر: أيضاً كتاب بارتولد تاريخ الترك في آسيا الوسطى:
- See: Histoire des Turcs d'Asie Centrale (Paris 1945) pp. 109 ff.
- (33) L'Influence du Chamanisme turco-mongole sur les ordres mystiques musulmans (Istanbul, 1929).
- (34) See K. Jahn, 'Das iranische Papiergeld Archiv Orientalni, x (1938), 308-40, and idem, 'Paper Currency in Iran Journal of Asian History, iv, (1970). 101-40.
- (35) See the standard work of B. Spuler, Die Goldene Horde, die Mongolen im Russland 1223-1502 (Leipzig, 1943).
- (36) See the translation of H. A. R. Gibb, The Travels of Ibn Battuta A. D. 1325-54, ii (Cambridge, 1959), pp. 409 ff
- (37) سليمان (التاجر) وأبو زيد حسن السيرافي: أخبار الصين والهند (الترجمة الفرنسية بقلم Fernal: رحلة التاجر العربي سليمان-باريس 1922).
- (38) المسعودي-مروج الذهب (طبعة مع الترجمة الفرنسية بقلم C. Barbien Pavet de Courteille, de Meynard 9 مجلدات (باريس 1861-1877) ترجمة فرنسية منقحة بقلم Ch. Pellat 3 مجلدات باريس سنة 1962).
- (39) ابن بطوطه-رحلته (طبعة مع الترجمة الفرنسية بقلم C. Defremery B. R. Sanguinetti 4 مجلدات (باريس 1853-1858) ورحلات في آسيا وأفريقيا مترجمة ومنتقدة من قبل H.A.R. Gibb (لندن 1939) وترجمة كاملة بقلم جب جمعية هاكليلوت السلسلة الثانية 15 مجلد (1939). «ولهذه الرحلة طبعات عربية عديدة».

- (40) سيدى علي رئيس أفندي (كاتب-رومي)، مرآة المالك (ط. أحمد جودت-استانبول 1895) الترجمة الإنجليزية بقلم A. Vambery (لندن 1899).
- (41) J.M.S. The Refroms and Religious Ideas of sir Sayyid Ahmad Khan في كتابه Baljon (ط. ليدن 1949) وانظر عزيز أحمد في كتابه: Islamic Modernism in India and Pakistan (ط. لندن 1967) فيما يتعلق بالتاريخ اللاحق لحركة التجديد الإسلامي في شبه القارة.
- (42) Religion and Polities in Pakistan في كتابه Leonard Binder (ط. انظر Berbeley and Los Angelos سنة 1961).
- وكتاب Rosenthal F.I.J. Islam in the Modern National State (ط. كمبردج سنة 1965) صفحات 153-125.
- (43) س. عايد حسين في كتابه The Destiny of Indian Muslems (لندن 1965).
- (44) أن الد 10 بالمائة الباقين مقسمون إلى أربع فئات رئيسية. أقمنها وثية من أنواع متعددة تمثل نموذجاً لأقدم المراحل المعروفة من الحضارة الإندونيسية. ثم هنالك ما يسمى البوذية الشيوائية Shiawism-Buddhism، وهي شكل من أشكال الدين لجزيرة Bali كما صيغ تحت التأثيرات الهندية. وهذا المذهب، المتصل بعمق ثقافياً واجتماعياً وأيضاً سياسياً إلى حد ما، يكشف عن حيوية دائمة، ولكن لا يبدو فيه اتجاه لأن يتشر. وهناك ثالثاً الدين الفلسفى حسب التقاليد الصينية، وهو محصور في الصينيين بإندونيسيا. وهناك رابعاً أقوى الفئات الأربع، وهي المسيحية بأشكالها المختلفة، والواقع أن المسيحية، بعد أن تخلصت بنجاح من وصمة أنها دين الرجل الأبيض، أصبحت اليوم قوة اجتماعية وسياسية في البلاد تتجاوز بكثير نسبتها العددية. ويبدو أيضاً أنها تزداد في العدد.

## الفصل الرابع

- (1) د. سنتيانا في كتابه Istituzioni di diretto musulmano, I (Y. Roma 1925), 4, رقم 23.
- (2) اقتبس هذا النص عن Quis Custodiet Cuatodes : Some في بحثها Ann K.S. Lambton في مجلة Reflections on the Persian Theory of Government studia Islamica V. 1956, pp. 129-130. والنص الأصلي للرسالة طبع في كتاب عباس إقبال.
- Abbas Ighbal : Vizarat dar ahd-i Salatin-i buwurg-i Saljuqi (ط. طهران 1959) الصفحات 302 فما بعد.
- (3) ابن الرواندي-راحة الصدور (ط. محمد إقبال-ليدن 1921) ص 334.
- انظر أيضاً W. Barthold Turkeston down to Mongol Invasion (الطبعة الثالثة، لندن 1968) الصفحات 347-346.
- (4) البهيمي-تاريخي بيهقي (ط. خاشم غني وعلي أكبر فياض-طهران 1324/1946) ص 99 مترجمة لدى C.E. Bosworth في كتابه The Ghaz navids (ط. ادبيرة سنة 1963) ص 63.
- (5) انظر مثلاً أغناطيوس زيهري في كتابه Streitschrift des Gazali gegen die Batinja Sekte. (ط. ليدن 1916) الصفحات 102-101.
- (6) ظهرت للجهاد في العصر الحديث (تفسيرات) اعتذارية كلها تخالف التقليد الفقهي الكلاسيكي

## الهوامش والمراجع

- (7) وهذه الكلمة تخصصت فيما بعد فصارت تعني ضريبة الرأس على الرعايا غير المسلمين. في الدولة الإسلامية. ومن المحتمل أنها في القرآن الكريم كان لها المعنى الأكثر عمومية من الدفع أو المكافأة.
- (8) إن المعنى الدقيق لهذه الجملة كان موضع خلاف بين العلماء المحدثين (ثم بورد الكاتب ترجمتها لدى ريجيس بالاشير بالفرنسية ولدى ر. باريه بالألمانية ووف. رونتال (بالإنجليزية) ولدى M.J. Kister (بالإنجليزية، وم. برافمان بالإنجليزية) ثم يقول: وأيا كان معنى البعض فإن المفسرين والفقهاء فسروه على أنه ضريبة، وتحديد للطريقة التي تدفع بها.
- (9) اعتبرت القاليد الإسلامية أن العزيز عز الوارد في الكتاب المقدس. ومعنى هذه الآية قد حير العلماء المحدثين. وأخر التفسيرات، غير المحتملة، هو تفسير بول كازانوفا في بحثه بعنوان إدريس والعزيز (في J. Asiatische CCV سنة 1924 الصفحات 356-360) الذي يوحد فيه ما بين العزيز عازائيل وهو مالك هابط في الأدب اللاهوتي اليهودي.
- (10) انظر:

G.H. Bousquet : Observations sur la nature et les causes de la Conquete Arabe

(في مجلة Studia Islamica VI, (1956) P. 48)

(11) حول هذه النقطة قد يجد أن نسجل ملاحظة ذكية قدمها الأستاذ W.H. Mc Neil يقول: «من المهم أن نبيّن أن الصلاة اليومية كان لابد أن يكون لها على الجيش في المعركة التأثير النفسي نفسه الذي يؤديه الأمر السري في التدريب العسكري. الحركات المعنية وقراءات الصلاة التي تجري بشكل منسق خمس مرات يوميا يجب أن تغرس (في أصحابها) مشاعر التضامن داخل الصنوف وفي عادات الطاعة للقائد الذي كان في الأيام الأولى هو الإمام للصلاة أيضا. إن هذه التمارين تفهرون شرك الضعف المزمن لأي مخالف بدوي-(كما تکبح) التمرد الناجم عن التناقض القبلي أو الفردي. علاوة على أن الافتتانة بأن الموت في سبيل الله يضمن الدخول رأسا إلى الجنة يشكل دفعـة لكل هجمة محارب»

ماك نيل : J.H. Mc Neil

The Rise of the west (Chicago 1963) p. 468, N = 11).

- (12) ابن خلدون-المقدمة (طبعة كاترمير Quatremere) (باريس 1858) 11 ص 66 والترجمة الإنجليزية بقلم فرانز روزنتال F. Rosenthal (نيويورك 1958) 11 ص 77.
- (13) ابن الأثير (الكامـلـ) (طـ تـورـنـبرـجـ) (لـيدـنـ 1851ـ1876ـ) جـ 10ـ، صـ 192ـ(3ـ) كـتـبـ فـيـ مـطـالـعـ القرـنـ الثـالـثـ عـشـرـ يـصـفـ كـيـفـ وـصـلـ أـوـاـلـ الـلـاـجـئـنـ مـنـ فـلـسـطـيـنـ إـلـىـ بـغـدـادـ، وـحـكـيـ عـنـ اـضـطـرـابـاتـهـ وـاسـتـغـاثـاتـهـ لـلـنـجـذـةـ فـلـمـ يـسـتـجـبـ لـهـمـ أـحـدـ وـيمـكـنـ أـنـ يـرـىـ فـقـدـ الـعـلـوـمـاتـ أـيـضاـ (حـولـ ذـلـكـ) لـدـىـ شـاعـرـ عـراـقـيـ، كـانـ يـبـكـيـ سـقوـطـ الـقـدـسـ وـتـقاـعـسـ الـمـسـلـمـينـ عـنـ الدـفـاعـ عـنـهـ فـتـحـدـثـ عـنـ هـجـومـ «ـالـرـوـمـ»ـ الـبـيزـنـطـيـنـ عـلـىـ الـمـسـلـمـينـ.
- (14) القلقشندي-صبح الأعشى (طـ القاهرة 1231-1240) (1913-1922) جـ 8ـ، صـ 51ـ52ـ.
- (15) انظر كلود كاهن-مادة الصليبيات في الموسوعة الإسلامية (الطبعة الثانية).
- (16) يجب أن يسجل أن الحاكم الوحيد الذي اضطهد المذهبون، وهو الخليفة العباسي المتوكل (قتل سنة 247 هـ / 861) كان متذكر الشارة الصفراء المشهورة التي كان يطلب من أهل الذمة ارتداوها على ثيابهم. حول هذه النقطة انظر بحث E. Strauss

The Social Isolation of Ahl adh-Dhimma

- في كتاب Social Isolation of Ahl adh-Dhimma (بودابست سنة 1949) ص 76.
- (17) مما يستحق أن يسجل أنه حتى حين كانت مثل هذه المعاهدات تصبح النموذج العادي للعلاقات بين الدول المسلمة وال المسيحية فإن ذلك لم يكن يحدث في العلاقات بين الحكومات الإسلامية بعضها مع بعض. وهكذا فإن المجموعات التركية من معاهدات الدولة العثمانية تحتوي على معاهدات مع الدول المسيحية فحسب. فهي لم تكن تحوي، قبل القرن التاسع عشر، اتفاقيات مع فارس أو المغول في الهند أو مع القوى الإسلامية الأخرى. حتى صلح «أملاصية» الشهير الحاسم والمعقود سنة 1555 بين تركيا وفارس لا يظهر في المجموعة. وإنما يوجد فقط على شكل رسائل متبادلة بين السلطان والشاه.
- (18) محمود كشفري ديوان لغات الترك (طبعة مصورة-أنقرة سنة 1941) ص 2.
- (19) هذا الاسم، وهو واحد من الأسماء القليلة التي استعملها الحكام المسلمين، والتي ترتبط بالمعنى الإقليمي أو المحلي (الجغرافي)، يحتاج إلى ملاحظة تفسره. ففي الأصل كان سلطان قونية حاكماً إقليمياً تابعاً للسلطان السلاجوقى الأكبر، وكان لقب سلطان الروم اعترافاً رسمياً بهذا الأمر الواقع. واستمرار الاحتفاظ بهذا اللقب يرجع في جانب منه دون شك إلى نزعة محافظة عاديه، كما يرجع في جانب آخر إلى الرغبة في استمرار قوة الاسم الكبير لروميا. وكلمة الروم في الاستعمال الإسلامي تعنى روما الشرفية أي إمبراطورية بيزنطة ويجب أن يفهم اللقب السلاجوقى بالمعنى الأرضي الجغرافي وليس بالمعنى العرقي. الواقع أن هذا الاسم يرد في بعض الأحيان على شكل: «سلطان بلاد الروم».
- (20) ابن خلدون-كتاب العبر (ط. بولاق 1867) ج 5، ص 371.

- انظر أيضاً D. Ayalon. The wafidia in the Mameluk Kingdom, Islamic Culture, xxv (1951) p. 90.
- (21) في سنة 1627 هاجم «القرصان» (حسب قول المؤلف)الجزائريون أيسلندا وأخذوا عدة مئات من الأسرى وقد خلدت تلك الغزوة في كتاب Tyrkjaranssage من كتابة الكاتب الأيسلندي المعاصر Bhorn Jonsson of Skarda كما في كتابات الكتاب الأيسلنديين الآخرين.
- (22) لمعرفة بعض الأمثلة انظر : M. Leo : do Bulgarie et son peuple sous la domumation Ottomane (1586-1878) (Sifia, 1949) pp. 135

- tels que les ont ous les voyageurs Anglo-Saxons (1586-1878) (Sifia, 1949) pp. 135
- (23) انظر : Vermanung Tum gebet wider den Turcken، الذي يذكره K.M. Setton في مقاله بعنوان Lutheranism and the Turkish في مجلة Balkan Studies (ساولونيك سنة 1965) ص 161 .  
وانظر أيضاً كتاب Dorothy Vaughan بعنوان

- Europ and the Turks : a Pattern of Alliances 1350-1700 (Liverpool, 1954) pp. 25 H., 155.
- (24) جودت، تاريخ (إسطنبول 1309 / 1892-1891) المجلد 12 وانظر أيضاً T.N.H. Reform and the conduct of Ottoman Diplomacy in the Reign of Siplo salim 111, 1789-1807 (Journal of the Amer Oriental Society, (1963), 310.

## الفصل الخامس

- (1) إنني مدين بصورة خاصة، في نقد هذا الفصل وفي التحرير الأخير له إلى كل من:

## الهوامش والمراجع

الدكتور Brett والأستاذ J.M. Cook السيد والسيدة M.I. Finley الدكتور G.R. Hawling السيد والسيدة Keddie الدكتور Lapidus F.H. STEWART السيد H.M. Rabie الدكتور A. Tietze الأستاذ J. WANSBROUCH.

(2) وحتى هنا فإن البحث لم يأخذ في الاعتبار أن يكون شاملاً. فإني لم أناقش دور المسلمين في إدخال صناعة الورق إلى أوروبا، أو ما هو أقل تأكيداً وأعني إدخال غنم المرنبيوس (الغنم ذي الصوف الناعم).

(3) كان الرز يزرع في أنحاء الشرق الأوسط كلها بطريقة محدودة إلا في منطقة «كسكر» العراقية وعلى طول الساحل القزويني فقط، حيث كانت زراعته كثيفة إلى حد كبير وزراعة القطن كانت كذلك متفرقة ولكنها، على كل حال لم تكن لتحتدي أولية الكتان حتى جاءت العصور الحديثة. وكانت زراعة قصب السكر وحدها هي التي سجلت درجة عالية من الكثافة، حيث كان أكبر إنتاج له يتركز في خوزستان (الأهوار) وبعض أجزاء مصر.

(4) ربما كانت المتطلبات التنظيمية لأنظمة الري تقدم تفسيراً لأصول الاستبدادية الشرقية، غير أن فائدتها في تفسير توزيعها الجغرافي في العصور التاريخية أقل بكثير. والري في الشرق الأوسط هو بصورة عامة أكثر تجزئة من أن يحتاج إلى مثل هذه البنى الفوقية، فحتى في مصر يبدو أن نظام الري كان قادراً على العمل مع غياب الحكم المركزي وهو أمر كان كثير الحدوث. ولقد كان النظام العراقي أقل تماساً، ولكن هذا أدى من الوجهة التاريخية إلى انهيار نظام الري بقدر ما أدى إلى إقامة نظام استبدادي فعلي. والواقع أن المتطلبات التنظيمية لأي نظام في الري يمكن تحقيقها عن طريق التعاون متلماً يمكن تحقيقها عن طريق التسلط والسيطرة، وتمثل بالنسبة (في الأندلس) حالة لها دلالتها في هذا الصدد.

K.A. Wittfogel, Oriental Despotism (New Haven, 1957).

(5) ثمة استثناء هو تجارة الحرير مع الصين فإن فقدان دودة الحرير في حوض البحر المتوسط قبل القرن السادس الميلادي كان ناجماً عن التكمّن الصيني وليس عن نقص طبيعي في المنطقة. ولهذا فإن هذه التجارة قد استبدل بها بعد ذلك (القرن) عدد من مراكز الإنتاج في إيران مداخل منطقة البحر المتوسط وكانت من الكثرة بحيث إن مصر في القرن الحادي عشر أصبحت تستورد الحرير بصورة رئيسية من إسبانيا وصقلية.

(6) إن تداول النقد الإسلامية في أوروبا الأوروبية يتآيد بالمصادر الأدبية والوثائقية التي تتسم إلى القرون من الثامن حتى الحادي عشر.

(7) إن تقنيات التعدين نفسها معقدة في كثير من الأحيان ولكنها قلماً تتطلب من الاقتصاد المحلي شيئاً أكثر من الطعام والماء والوقود. فارن ذلك بصناعة البتروال الحديثة في العربية السعودية.

(8) إن هذا على أي حال، دليل يستخرج مما يشبه الصمت في أقدم المصادر حول تصدير الأقمشة إلى البحر المتوسط الإسلامي ولكن ليس واضحاً في المجلة إلى أي درجة يكون أمراً له دلالته.

(9) ما يدعى باسم (الجنيزا) القاهرة هو نوع من المجمع لهملات من الأوراق تخص يهود القاهرة وهي تحوي الكثير من المادة حول التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لفترة ما بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر. والدراسة لهذه المادة من قبل الأستاذ غوتيان وهي المذكورة في مصادر البحث هي أهم الإسهامات الملمسة التي ظهرت حتى الآن حول التاريخ الاقتصادي للعالم الإسلامي.

الأوسطي.

- (10) كانت جنوة في أواسط القرن الثاني عشر الميلادي محكمة من قبل أقلية صغيرة من الأسر النبيلة تستخدم نفوذها في احتكار التجارة الشامية الرابحة. أما التجارة الأفريقية فكانت بالعكس مفتوحة إلى حد معقول، إذ كانت تصلح لتجارة صغار ولا يولوها الارستقراطيون أي اهتمام خاص وفي هذا المجال الأخير يعينه كان دور الشرقيين أوضح ما يكون، وحوالى نهاية القرن سقط النظام الأرستقراطي وقام النظام الذي تلاه والذي كان أوسع قاعدة يجعل التجارة مع سوريا مفتوحة لكل مواطن من جنوه. ومن المنطق أن يكون هذا التطور قد «سيس» تجارات أخرى، وأن تكون الطبقة الوسطى قد استخدمت الفترة الجديدة التي كسبتها لاستبعاد منافسيها الشرقيين.
- (11) وأي سلعة جديدة قد يمكن أن تظهر في العالم الإسلامي، وهذا ينطبق بصورة خاصة على الطرز في الأقمشة فالأقمشة الإسلامية Sarcen كانت تستورد إلى إيطاليا ومما له دلالته أن تقليدها الإيطالي صار فيما بعد يصدر إلى أنحاء المتوسط الإسلامي حيث صار يدعى «سارا سينا».

(12) قارن هذا بما يستنتج من الشواهد القاطعة الدالة على وجود تأثيرات هنا وهناك للنقد في الأراضي المجاورة لدار الإسلام وحتى فيما هو أبعد منها جغرافيا ومثال ذلك أن العملة المعدنية الإنجليزية تقلد دينارا عباسيا لسنة 774.

(13) من أجل معرفة اشتقاق هذه الكلمات، ومن أجل عرض موضوع ثراث الإسلام التجاري أكثر خصبا مما هو معروض هنا، انظر البحث الحديث الذي كتبه A.E. Leiber والمذكور في المكتبة الإنجليزية ترجمة إلى العربية بعنوان «التجارة الإسلامية».

(14) إن مادة هذه الفقرة مأخوذة من كتاب الأستاذ رودنسون «الإسلام والرأسمالية». انظر أيضا ملاحظاته حول الموضوع في الصفحتين 51 وما بعدها (من النص الفرنسي) والكتاب مترجم إلى العربية بقلم نزيره الحكيم «طبع بيروت».

(15) هذه النقطة تتطبق بالطبع على الاقتصاد أكثر من انتلاقها على الحياة السياسية في سياق التاريخ الإسلامي.

(16) للإطلاع على وجهة نظر آخر ومناقشة أوضح للموضوع انظر بحث الأستاذ عيساوي في الكتاب الذي طبع بإشراف د. س. ريتشاردز والموجود في المكتبة الإنجليزية.

(17) قارن ذلك بواقعة أن العثمانيين اقتبسوا استخدام الأسلحة النارية في ميدان المعركة بينما المماليك لم يفعلوا ذلك. وليس ثمة من سبب واضح بين لماذا كانت جيوش العثمانيين المختارة أقل محافظة تجاه هذا الابتكار البغيض من المماليك. ولكن ثمة فرق واضح في بنية القوى عند الطرفين ففي حالة المماليك كانت الجيوش المختارة هي التي تحكم في الواقع بينما في حالة العثمانيين فالحكم كان للأسرة وكان السلاح الناري بالنسبة لها أدلة سياسية.

## الفصل السادس

- (1) إن موضوع العمارة المدجنية في مجموعة بحاجة إلى دراسة تاريخية وبحث منهجي. وإلى أن يتم ذلك انظر الفصل الذي كتبه جورج مارسييه G. Marçais في كتاب: «العمارة في الغرب الإسلامي» (باريس 1954) ص 361 وما بعدها L Architecture Musulmane d'occident وهنالك جدل حاد حول الأثر المحتمل للعمارة الإسلامية على العمارة القوطية وحتى على طراز العمارة الشبيهة بالروماني.

## الهوامش والمراجع

وأنظر من بين الأبحاث الحديثة مقال: أ. يو. بوب A.U. Pope «مساهمات ممكنة في نشوء العمارة القوطية» وهو بحث نشر في كتاب «مقالات في تاريخ الفن الآسيوي» Beitrage Zur Kunstgeschichte (Asiai 1963) وهذا كتاب تذكاري ألف تكريماً للأثري الألماني إيرنست ديز Ernest Diez -إستانبول 1963 .. وفي رأينا أن مثل هذا التأثير إذا وجد يعتبر ثانوياً، ويثير من المسائل أكثر مما يحل، الأمر الذي يجعلنا لا نناقشه هنا-المؤلف ..

وقد ترجمتنا لفظ Romanesque الوارد في الأصل بعبارة الطراز الشبيه بالروماني، والمراد هنا طراز شبيه بالطراز الروماني Roman Style الذي كان سائداً في أوروبا قبل الطراز القوطي والطراز الشبيه بالروماني امتداد له مع تغييرات طفيفة حتى القرن الخامس عشر.-المغاربة ..

(2) انظر: أ. جروبيه E. Grube «عناصر إسلامية في عمارة البندقية في العصور الوسطى». (Elementi Islamici nell'Architettura Veneta del medioevo)

بحث نشر في مجلة المركز الدولي للدراسات المعمارية في بلاديو مجلد 8 (1966) (Bollettino del Centro Internazionale di Studi d'Architettura)

وكذلك بحث ج. مايلز G. Miles بعنوان: «الدولة البيزنطية والعرب» (Byzantium and the Arabs) وقد نشر ضمن أوراق دامبارتون أوكس (Dumbarton Oaks Papers) مجلد 18 (1964).

وانظر أيضاً: ر.أ. جيرازبھوی (R.A. Jairazbhoy) «التأثيرات الشرقية في الفن الغربي» (نيويورك 1965) ص 49 وما بعدها حول مجموعة واحدة من (Oriental Influences in Western Art) الأمثلة.

(3) يذهب المؤلف هنا إلى أن اتخاذ الكعبة قبلة للمسلمين تم بناء على قيول الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكن الصحيح أن هذا قد حدث بناء على نص قرآن - المغاربة -.

(4) لا ندرى إن كان المؤلف قد أصاب في هذه الملاحظة، لأن الحقيقة أن المسجد مكاناً للعبادة الإسلامية ورد في القرآن الكريم أكثر من مرة، ومثال ذلك الآية 29 من سورة الأعراف(7): «وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوا مخاطبين له الدين».

والآية 31 من نفس السورة: «يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد، وكلوا واشربوا ولا تسرفو، إن الله لا يحب المسرفين».

والآية 108 من سورة التوبة (9): «لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه». والآية 114 من سورة البقرة (2): «ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين».

والآية 187 من نفس السورة «ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد». والآية 18 من سورة التوبه: «إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله». والآية 18 من سورة الجن (72): «وأن المساجد لله فلا تدعوه مع الله أحداً». - المغاربة -.

(5) انظر نص الحديث الكامل الذي يروى عن أبي ذر عن الرسول صلى الله عليه وسلم في مختصر صحيح مسلم للحافظ المنذري ج 1 ص، 70 (باب أول مسجد وضع في الأرض). - المغاربة -.

(6) على قدر ما نعلم من السيرة، لا نذكر أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يلتقي ب أصحابه في مكان فسيح من الأرض خارج المدينة للصلوة. أما أن المصلى كان أرضًا فسيحة خارج بعض المدن الإسلامية الكبرى يجتمع فيها الناس للصلوات الجماعة وصلوة الاستسقاء وما إلى ذلك فهو معروف. وفي قرطبة في الأندلس مثلاً اشتهر أمر المصلى المصادرة إلى الجنوب من قرطبة قرب مكان قصر الإمارة. - المعيان -

(7) إشارة إلى ما جاء في الحديث الشريف: (لا تشد الرجال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هذا والمسجد الحرام والمسجد الأقصى) مختصر صحيح مسلم جا 206. - المعيان -

(8) ابن خلدون: المقدمة ترجمة فرانز روزنثال (نيويورك 1958) ج2 ص 249 وما بعدها.

(9) انظر: كارل هانريخ بيكر C.H. Becker «المذبح في العبادة الإسلامية» Die Kanzel im Kultus des alten Islam (alten Islam) (alten Islam) بحث نشر في كتاب «دراسات مستشرقية مهاداة إلى ثيودور نولدكه» (جيسيين 1906) جا ص 331-351.

(Orientalische Studien Theodor Noldeke gewidmet)

ثم أعيد نشره في مجموعة أبحاث بيكر المسماة «دراسات إسلامية» (Islam Studien) (Leipzig 1924-1932) جا ص 450-471. وانظر أيضاً: صمويل دافيد جويتين (S.D. Goitein) «أصل صلاة الجمعة عند المسلمين وطبيعتها».«.

(The Origin and Nature of the Muslim Friday Worship)

بحث نشر في مجلة العالم الإسلامي (The Muslim World) مجلد 49 (1959) ص 183-195، وقد أعيد نشره في كتاب «دراسات في تاريخ الإسلام ونظمه».

(Studies in Islamic History and Institutions)

ليدين 1966 ص 111 وما بعدها.

(10) انظر تاريخ الطبراني طبعة دي خويا وآخرين (ليدين 1879-1906) ج3 ص 486 وقد اعتمدنا في المتن عبارة الطبراني.

(11) انظر: أوليج جرابار O. Grabar «الدولة البيزنطية والعرب Byzantium & the Arab» بحث نشر ضمن مجموعة أبحاث دامبارتون أوكس Dumbarton Oaks Papers مجلد 38 (1964).

(12) لغة الأسبرانتو هي محاولة قامت في أوروبا، في أوائل القرن العشرين، بإيجاد لغة توفق بين عدد من اللغات الأوروبية وكان واضعوها يأملون أن يؤدي شيعون استخدامها إلى إزالة الخلافات بين الأوروبيين، ولكن الفكرة أخفقت (المراجع).

(13) الفن الباروكي: تقليد فني ساد في القرن السابع عشر وخاصة، وهو يتميز في الجملة بدقة الزخرفة وغرابتها أحياناً وباصطناع الأشكال الملتوية في العمارة والإفراط في الزخارف والتصاوير المنحوتة في الجدران أو المثبتة فيها.

(14) جان سوقاچيه: (J. Sayaget) المسجد الأموي في المدينة.

(La Mosquée Omeyyade de Medine). باريس 1947

وانظر أيضاً: أوليج جرابار (O. Graber) «مسجد دمشق وأصول عمارة المسجد».«.

(La Mosquee de Damas et les origines de la Mosquee)

مجلة سنترالون، مكتبة كراسات العمارة (Synthronon, Bibliotheque des Cahiers Archeologiques مجلد 2 (باريس 1968) ص 107-114.

(15) ر. إتينجهوازن (R. Ettinghausen) التصوير العربي (Arab Painting) (جييف 1962) ص 62 وما

## الهوامش والمراجع

بعدها. وانظر أيضاً: ك. أوتو-دورن (K. Otto-Dorn) الفن الإسلامي (Kunst des Islam) بادن-بادن 1964 ص 30 وما بعدها.

(16) لم يثبت قط أن المسلمينأخذوا العقود المزدوجة التي نجدها في جامع قرطبة عن أصل غير إسلامي. وما يقال من أنها اقتباس عن عقود سقاية شقوبية (Sejovia) ثبت أنه غير ممكن لاختلاف التركيب العماري للاثنين. وقد تحدثنا عن ذلك في مقال عن تطور العمارة الإسلامية نشر في العدد الأول من مجلة كلية الآداب بجامعة عين شمس. وكذلك أكده أحمد فكري في كتابه المسمى «المدخل إلى فهم العمارة الإسلامية». -حسين مؤنس -

(17) ر. و. هوملتون R.W. Hamilton التاريخ الإنثائي للمسجد الأقصى

The Structural history of the Aqsa mosque

القدس 1949. ومن الجائز أنه قد تمت أعمال تضييق مماثلة في مساجد أصغر كما في قصر الحير الشرقي في بادية الشام.

(18) انظر أومبرتو مونيريه دي فييار U. Monneret de villard مقدمة لدراسة العمارة الإسلامية. Introduzione allo studis dell archedogia islamica

البنديقية 1966 وهي محاولة جزئية لجمع الوثائق الخاصة بهذه المشاكل العمارية.

(19) لا يملك حتى الآن قائمة ميسرة للمواقع التي قامت فيها المنشآت العمارية المدنية الإسلامية الأولى. وأنا أشهد حالياً في إعداد قائمة من هذا النوع تلحق بكتابي عن قصر الحير. ويقوم الدكتور ك. بريش (K. Brisch) الذي يعمل في متحف برلين بوضع قائمة مماثلة تلحق بكتابه عن حفائره في جبل سيس. وإلى أن يتم ذلك تعتبر أحسن مادة عن العمارة المدنية الإسلامية الأولى هي التي تضمنتها الملاحظات والمراجع المتصلة بكتاب مونيريه دي فييار الذي نشر بعد موته. - المؤلف -

أما خربة المجر: فتقع على بعد خمسة كيلو مترات إلى الشمال من أريحا وقد بنى هشام بن عبد الملك فيها قصراً ليكون مشتبه له ويضم مسجداً وحمامات وبركة مزданة بالرسوم. وغرف القصر أرضها مكسوّة بالفسيفساء وفيها رسوم تمثل الطيور والفزان وشمر البرتقال. وقصير عمره وهو قصر أموي في باديةالأردن أنشأه في عهد الوليد بن عبد الملك. ويبدو أن الغرض منه كان استعماله استراحة في رحلات الصيد وكذلك للاستجمام. جبل سيس: جبل متفرع من مرتفعات جبل العرب في سوريا وتوجد فيه مجموعة من الأبنية تعودان إلى عهد الوليد بن عبد الملك. أواخر القرن الأول المجري.

قصر الحير الشرقي: يقع على بعد مائة كيلو متر شرقى تدمر في سوريا. وهو عبارة عن قصرين أحدهما صغير والآخر كبير ويعودان إلى عهد هشام بن عبد الملك وقد بني عام 110هـ-728م. قصر الحير الغربي: بناء هشام بن عبد الملك أيضاً عام 109هـ-727م على بعد ثمانين كيلومتراً جنوب غرب تدمر. وكان يوجد في موضعه آثار من العهد الروماني والبيزنطي.

الأخضر: حصن عظيم لا تزال أطلاله باقية إلى اليوم في صحراء العراق على بعد حوالي أربعين كيلو مترًا من كربلاء. وهناك اختلاف في تاريخ بنائه وقد ذهب جر ترود بل G.L. Bell إلى أنه يعود إلى العصر الأموي وأنه كان يقام في موضع دومة الحيرة. - المعريان -

(20) بالإضافة إلى المؤلفات المذكورة في قائمة مراجعنا. انظر أيضاً المقالات المتعددة التي كتبها: ج. لاسنر J. Lassner وبخاصة مقالة معروفة بعنوان مانسيون وبغداد: (Massignon and Baghdad) (Massignon and Baghdad) والذي نشر في مجلة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق:

(Journal of the Economic and Social History of the Orient)

مجلد 9 (1966) وكذلك المقال المسمى: «المنشآت البلدية والمساجد»:

(Municipal Entities and Mosques)

المنشور في نفس المجلة. المجلد 10 (1967).

وتوجد إشارات كاملة حول المراجع في الكتاب الذي نشره نفس المؤلف بعنوان «تخطيط بغداد (The Topography of Baghdad)» (ديترويت 1970).

وفيما يتصل بمدينة الزهراء انظر قائمة المراجع التي وضعها ك. بريش (K. Brisch) في كتابه المسمى «فن الشرق» Kunst des Orients الجزء الخامس 1968 ص 67 وما يليها.

(21) آ. جرابار A. Grabar و آ. جرابار O. Grabar «ازدهار الفنون المستوحاة من قصور الأمراء في نهاية الألف الأولى الميلادية».

.L Essor des Arts inspires par les cours princierres a la fin du premier millenaire

بحث ألقى في ندوة الغرب والإسلام خلال العصور الوسطى العالمية. (سبوليتو 1965).

(C. Occidente el, Islam nell'alto medioevo - Spoleto-1965)

(22) المنشى: قصر أموي يقع على بعد حوالي أربعين كيلو مترًا جنوب شرق عمان في الأردن. ويعود بناؤه إلى الفترة الواقعة بين سنتي 123-740 هـ = 750-132 م. وتخطيطه مربع وطول ضلعه

144 متراً كما يحيط به سور مزود بأبراج نصف دائيرية ويتألف من بيت أمامي ذي ردهة وحجرات جانبية وصحن كبير يتوسطه حوض ماء. وإلى يمين مدخله قاعة بحائطها الجنوبي تجويف يدل على أنها كانت مسجداً. وتقسيمه بوجه عام يشبه تقسيم البناء في قصور الفساسنة واللخميين بالشام والعراق. (عن أرنست كوتل: الفن الإسلامي ص 22 ترجمة أحمد موسى).-المعربان -

(23) لا يمكننا هنا أن نورد قائمة كاملة بالمراجعة عن هذا الموضوع نظراً لضيق المجال. لأن هذه المراجع مبعثرة في رقعة واسعة ومن العسير الحصول عليها. ويمكن أن نقترح كنقطة بداية للأبحاث في المستقبل جمع المصادر الخاصة بالعمارة في الجزائر وهي متيسرة دون كبير عناء بفضل الدراسات الحديثة التي قام بها ل. جولفان (L. Golvin) هي كتابه «المغرب الأوسط في عصر الزيزيريين».

- باريس 1957- وفيما يتصل بأوصاف آثار القاهرة لدينا (Le Maghreb Central à l'époque des Zirides) في المقام الأول خطط المقرizi (بولاقي 1270هـ-1854م) أما العماير الإيرانية فيمكن الحصول على وأحدثها: G.A. Pugachenkova معلومات عنها في مؤلفات عديدة من تأليف: ج. آ. بوجا شينكوفا (موسكو 1965) ونجد مادة فنية كذلك(Istorija Iskusstv Uzbekistana) تأريخ العمارة-الأوزبكستانية في تقارير الحفائر الفرنسية والإيطالية عن أفغانستان وفي تقارير الحفائر الألمانية عن إيران.

(24) انظر: ف. ب بارجبور F.P. Bargebuhur (The Alhambra) (برلين 1968) وفيه أحکام مثيرة لكنها موضع جدل، وإن كانت هذه الآراء لا تلغي تماماً ما قاله المؤلف في بحث سابق آخر في هذا الموضوع بعنوان «قصر الحمراء في القرن الحادى عشر».

(The Alhambra Palace of the Eleventh century)

وقد نشر هذا البحث في مجلة معاهد واربورج وكدرتواد

Journal of the Warburg and Courtauld Institutes.

مجلد 19، 1956 ص 258-192.

كما نجد أحسن وصف لهذا الأثر المعماري الكبير في مؤلفات عديدة مثل:

## الهوامش والمراجع

- ل. توريس بلباس L. Torres Balbas الحمراء وجنة العريف La Alhambra y el Crrenalife (مدريد 1953) أو في كتاب الفن الإسباني (Ars Hispaniae) (المجلد الرابع، مدريد 1949).
- (25) د. ن. ويلبر D.N. Wilber الحدائق الفارسية وقصورها (Persian Gardens and Garden Pavilions) (روتلاند-فيرمونت، 1962).
- (26) ربما كان هذا تكلاً رائداً، لأن كل صور الجمال والفن في قصور المسلمين إنما هي مستوحاة من ما ورد في القرآن الكريم من صور النعيم في الدار الآخرة، من خضراء وأنهار وغرف مزданة ومؤثثة بأجمل الأثاث وأكثره فخامة.
- (27) الوكالة في المصطلح التجاري في عالم الإسلام في العصور الوسطى ليست هي ما يعرف اليوم بالتوكيل التجاري، وإنما هي مخازن تجارية كبرى يباع فيها كل شيء ويملكها تاجر واحد أو أسرة واحدة. - المريبان -
- (28) ك. إردمان K. Erdmann «منازل القوافل في الأناضول» (Das Anatolische Karavanseray) (برلين 1961-المؤلف.
- ويriad بمنازل القوافل الخانات التي تنشأ على الطرقات عند مصادر المياه لإيواء رجال القوافل التجارية وتوفير الراحة لهم. والمصطلح الذي يستعمله ابن بطوطه في هذا المجال هو «الزاوية». - المريبان -
- (29) أوليج. جرابار O. Grabar «عمارة المدن في الشرق الأوسط المساجد» (The Architecture of the Middle Eastern city. The case of the Mosque (Mosque in Middle Eastern Cities) وهو موضوع نشر في كتاب «المساجد في مدن الشرق الأوسط».
- نشر بإشراف آي لابيدوس I. Lapidus (بيركلي 1969)
- وانظر أيضاً: مقالة عن تصوير المقامات في القرن الثالث عشر الميلادي (The illustrated Maqamat of the Thirteenth Century)
- وقد نشرت هذه المقالة في كتاب «المدينة الإسلامية» الذي أشرف عليه ألبرت حوراني و س.م. شتيرين A.H. Hourani and S. M. Stern (آكسفورد 1970).
- (30) إن أقدم الأمثلة على الواجهات الفخمة التي يمكن التأريخ لها هو باب اصطافن مسجد قربطة الذي يرجع إلى القرن الثالث الهجري-التاسع الميلادي، وروضة تيم (Tim) في آسيا الوسطى التي يرجع تاريخها إلى عام 366هـ-976م وانظر عنها ج. أ. شينكوفا G.A. Pugachenkova الروضات العربية. طشقند 1963 (Mavzolei Arab - ata).
- (31) د. ويلبر D. Wilber «تطور الفسيفساء الفيشاني في العمارة الإسلامية في إيران». (Development of Mosaic Faience in Islamic Architecture in Iran)
- مجلة الفن الإسلامي: (Ars Islamica) المجلد السادس (1939) ص 47-16. ولمزيد من الملاحظات العامة انظر:
- د. هل D. Hill أو. جرابار O. Grabar «العمارة الإسلامية وزخارفها» Islamic Architecture and its Decoration لندن 1965

(32) العقد المكسور Arc brise هو عقد يتكون من تلاقي قوسين عقدية كبيرين، فينشأ من تلاقي المحنين عقد مدبب الرأس وهو في العادة أقوى من العقد المستدير - المعيان .-

(33) لا يزال ينقتضي إلى الآن بصورة تامة أي نوع من الدراسات الهندسية للمنشآت الإيرانية . والعمل العلمي الوحيد الذي يمكن الانتفاع به نجده في ما نشره M. B. Smith من بحث نموذجي عن بارسيان (Barsian) «مواد لمجموعة الأصول عن العمارة الإيرانية الإسلامية الأولى».

(Material for a Corpus of early Iranian Islamic Architecture)

وذلك في مجلة الفن الإسلامي (Ars Islamica) المجلد الرابع (1937) ص 41-7.

(34) نسبة إلى المهندس المعماري الروماني ماركوس فيتروفيوس بوليو

Marcus Vitruvius Pollio

عاش في القرن الأول قبل الميلاد . وقد وضع كتابا في العمارة بعنوان (De architectura) يتألف من عشرة مجلدات تتناول تحضير المدن والعمارة بوجه عام وزخرفتها .

- المعيان .-

(35) يلاحظ أن الحمراء لا قباب فيها، وإنما تبدو للنظر إليها من الداخل وكأنها قبة وعلى هذا المعنى يمكن فهم ما يريد الكاتب .-

(36) جارسيأ جوميز G. Gomez ابن زمرك (Ibn Zamrak) (مدريد 1943) .

د. Emilio Lafuente y Alcantra

«الكتابات العربية في غرناطة» (Inscripciones Arabes de Granada) (مدريد 1859) - المؤلف ..

(37) أوليغ جرابار أقدم المنشآت الإسلامية التذكارية

(The earliest Islamic Commemorative Structures) O. Grabar

«بحث نشر في مجلة الفن الشرقي (Ars Orientalis) المجلد السادس (1967) ص 46-7.

(38) ليس في قواعد الإسلام ما ينص على تحريم إقامة الأضحة . ولكن المسلمين من باب التقوى والزهد في الدنيا جروا على لا يقام لإنسان ضريح أو نصب تذكاري أو ما إلى ذلك .- المعيان .-

(39) المنمنمات: الصور والأشكال الصغيرة التي ترسم على هواوش المخطوطات .- المعيان .-

(40) ب. و. روبنسون B.W. Robinson «المنمنمات الفارسية المصورة من المجموعات الموجودة في الجزر البريطانية».

Persian Miniature Painting from Collections in the British Isles

لندن، متحف فيكتوريا وألبرت 1867 ص 85 وكذلك الصفحات 107، 111، 113-إرما ل. فراد

. Irma L. Fraad

ريتشارد إنجهاوزن Richard Ettinghausen

«ال تصاویر السلطانية على الطريقة الفارسية » وقد نشرت في كتاب: (في مارس 1972، ص 48-46).

(41) ف. سار F. Sarre أي. هيرزفلد E. Herzfeld رحلة أثرية في منطقة دجلة والفرات .

(Archaologische Reise im Euphrat - und Tigris - Gebiet)

ـ (برلين 1911-1920) ج 2 ص 255-258- وعن هذا الكتاب أخذ المؤلف هذه الفكرة.

(42) ل. فولوف L. Volov

## الهوامش والمراجع

الكتابات الكوفية المموهة بالفضة المنقوشة على الفخار الساماني

(Plaited Kufic on Samanid Epigraphic Pottery)

مجلة فن الشرق (Ars Orientalis) مجلد 6 (1966) ص 133 .

(43) أوليج جرابار؛ O. Grabar، «قبة الصخرة الأموية في القدس»

(The Umayya Dome of the Rock in Jerusalem)

مجلة الفن الشرقي (Ars Orientalis) مجلد 3 (1959) ص 62-32 .

(44) يذكر المؤلف في الأصل أن ابتداء حكم بدر الدين لؤلؤ كان عام 1231هـ وال الصحيح ما أثبتاه في الأصل. إذ تذكر معظم المصادر الإسلامية أن بدر الدين لؤلؤ تسلطن عام 1233هـ/1231م، وإن كان نفوذه قد بدأ يتعاظم في دولة أمراكيه الموصى منذ عام 1218هـ/1215م.

انظر ابن الأثير: الكامل في التاريخ. والذهبى: العبر، والعمام الحنبلي: شذرات الذهب حوادث عام 631هـ. - المعيان -

(45) انظر: د. س. رايس

«الأواني النحاسية الخاصة ببدر الدين لؤلؤ».

(The Brasses of Badr al-Din Lu'lu)

مجلة مدرسة الأبحاث الشرقية والأفريقية.

(Bulletin of the School of Oriental and African Studies)

مجلد 13 (1950) ص 633 . - المؤلف -

وإذا صحت قراءة النقش الخطى، فإن ما ذهب إليه المؤلف من حكم يعتبر استنتاجاً ظاهرياً، إذ لا نعتقد أن كاتب العبارة قد قصد بلقب أبي المظالم إهانة بدر الدين لؤلؤ الذي يصفه ابن كثير «بالمملk الرحيم وأن الناس تأسفوا على وفاته لحسن سيرته وجودة معداته» مما يرجح أن الكاتب قصد عكس ما ذهب إليه المؤلف وهو أن بدرًا هذا كان يلتجأ إلى المظلومون ليزيل ظلاماتهم، فلقد لذلك أبو المظالم (وربما كانت «أبو المظالمين»).

انظر: ابن كثير: البداية والنهاية ج 13 ص 214 . - المعيان -

(46) لا يشير المؤلف هنا إلى اسم العاصمة الغربية أو المسجد المقام فيها. وإن كانت ملاحظته تبين للهيئات المسئولة عن إقامة مثل هذه المنشآت الإسلامية أهمية التأكيد من صحة جميع ما يكتب فيها من كتابات منقوشة.

- المعيان -

(47) نشر هذا المقال في مجلة بيرنجلتون

The Burlington Magazine

عدد 53 (1923) ص 155-156 .

(48) ل. غولومبك L. Golombek، «ضريح تيمور في جازر جاه»

(The Timurid Shrine at Gazar Gah)

- تورونتو 1969- يريد الإيوان في عدة مواضع من الكتاب المذكور.

(49) الغنوصية: لفظ مشتق من الكلمة غنوصيcis (Gnosis) أي المعرفة بالشؤون الروحية. وقد أطلقت الغنوصية على حركة فلسفية ودينية نشأت في العصر الهليني. وأساسها أن الخلاص يت بالمعرفة أكثر مما يتم بالإيمان والأعمال الخيرة. ويقول الغنوصيون بالثنائية، أي بالتمييز بين الخير والشر، وأدمجوا في تعاليهم شيئاً من السحر والشعوذة. وقد نبذت الغنوصية المسيحية

ال الأولى أي الأسس اليهودية لل المسيحية وكذلك العهد القديم، ونادت في القرن الثاني الميلادي بأن الخلاص يتم عن طريق الحكمة. وانتهى الأمر بهذه الحركة إلى إدماجها في المانوية. وكان للفوضوية أثرها في المسيحية مما حمل الكنيسة على إلغاء الكتب الخاصة بتلك الحركة.

لـ Bronstien (50) لـ. بعض المشاكل التاريخية التي أثارتها مجموعة من قطع الفخار الأثرية الإسلامية.

## (Some Historical Problems Raised by a Group of Iranian Islamic Potteries).

(٥١) كيمياء السعادة: أحد المؤلفات التي وضعها الغزالى في نطاق اهتماماته-الصوفية، وقد ألف الكتاب بالفارسية وهو عبارة عن مختصر موجز لجزء من كتابه المعروف إحياء علوم الدين. وقد ترجم كيمياء السعادة إلى الأردية والعربية وغيرها. انظر مادة الغزالى (Al-Ghazali) في دائرة المعارف الإسلامية ط. ٢، ح. ٢ ص ١٠٤١ - المعربان.

(52) اقتبس المؤلف الأصل نثلا عن الترجمة الألمانية التي قام بها هـ. Ritter H. لكتاب كيمياء السعادة للجزء إلى:

(Das Elixier der Glückseligkeit Übertragen).

. (ينا Jena 1923) ص 148 والفقرات المنقوله تقع في صفحات 141 ، 142 ، 158 .

- وانظر أيضاً: د. إيتينهاوزن R. Ettinghausen

Al-Ghazali on Beauty «الغزال» والجمال

## مقام نشر في مجلة «فک و فن» (Art and Thought)

في العدد الذي نشر تكريماً لذكرى أثاندا ك. كومار اسوامي (Ananda K. Coomaraswamy) وقد شُرِفَ على تحرير هذا العدد ك. باراثا إير (K. Bharath Iyer) - لندن 1947 - ص 160-165.

وكذلك مقال آناندا ك. كوماراسوامي: «ملاحظات على فلسفة الفن الفارسي»

(Notes on The Philosophy of Persian Art)

نشر في مجلة الفن الإسلامي (Ars Islamica) المجلدان 15، 16 (1951) ص 125-128. - المؤلف - . وقد نقلنا أصل النص هنا من إحياء علوم الدين لغزالى ج 4 ص 299 وذلك في الكتاب (الفصل) الذي تحدث فيه عن المحبة والشوق والأنس والرضا.

(53) ل. بنيون L. Binyon ج. ف. س. ولكنسون J.V.S. Wilkinson ب. جريه B. Gray «تصوير المعنمات الفاسدة».

(Persian Miniature Painting), 191-189, 1933-1934.

وكأنـ. أي شـروـيدـer E. Schroeder أول من اعـترـف بـأـهمـيـةـ هـذـهـ المصـطـلـحـاتـ الفـنـيـةـ. انـظـرـ مـقـالـةـ بـعنـوانـ: «التـصـوـيرـ الـفـارـسـيـ» (Persian Painting) الـذـيـ نـشـرـ فـيـ مجلـةـ بـارـنـاسـوسـ Parnassus مجلـدـ 12ـ .ـ صـ 33ـ (1940ـ).

(54) جلال الدين الرومي: (604-1207هـ/1273-1320م) محمد بن محمد بن الحسين، جلال الدين صوفي مشهور تسبب إليه الطريقة الجلالية أو المولوية الشائعة بين الترك. عرف بالبلخي نسبة إلى مسقط رأسه، وبالقونوي نسبة إلى قونيه التي أقام بها، وبالروماني نسبة إلى بلاد الروم (آسيا الصغرى) التي تقع قونيه فيها. وكان جلال الدين إلى جانب توفره على علوم الدين شاعراً معيناً بالفارسية والتركية والعربية. ولم يلبث أن انتصاف الـ 40 سنة من عمره.

## الهوامش والمراجع

اشتهر بمؤلفه «المشوي» وهو ملحمة شعرية كبيرة تضم 26600 بيتاً باللغة الفارسية مع بعض أبيات بالعربية، ولها مقدمة بالعربية أيضاً. ويشتمل المشوي على مجموعة من القصص والأساطير والتأملات والحكم والمواعظ ذات إطار من الرموز والمهمات التي يتميز بها الشعر الصوفي. وتقع في ستة أجزاء.

- المعيان -

(55) هذه الفقرة والتي تليها مقتبسة من ديوان «مشوي» لجلال الدين الرومي نشره مع ترجمة إنجليزية رينولد أ. نيكلسون R.A. Nicholson في سلسلة جب التذكارية Gibb Memorial Series (لندن 1925-1960) - المؤلف -

. أما الترجمة العربية لهذا النص فمتناولة عن الترجمة التي قام بها الدكتور محمد عبد السلام كفافي للجزء الأول من المشوي ص 542، 543 (بيروت 1961). - المعيان -

- المعيان -

(56) الغزالى: إحياء علوم الدين ج 4 ص 296. Niello: النيل وهو خليط معدني فاحم اللون تماًلاً به خطوط الرسوم المتقوشة على الصفائح المعدنية.

- المعيان -

(58) س. د. جويتين D.S. Goitein «الصناعات الرئيسية في منطقة البحر الأبيض المتوسط كما تتبين في وثائق «جنيزه القاهرة». (The Main Industries of Mediterranean Area as Reflected in the Records of the Cairo Geniza)

### مجلة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق

(Journal of Economic and Social History of the Orient)

مجلد 4 (1961) ص 180-181. المؤلف .

أما وثائق الجنيزه هذه فقد عثر عليها في مستودع ملحق بالكنيس اليهودي القديم الذي كان موجوداً في مصر القديمة (الفسطاط). وتم اكتشاف هذه الوثائق عندما هدم الكنيس القديم وأعيد بناؤه عام 1889، 1890. ويبلغ عدد هذه الوثائق حوالي عشرة آلاف وثيقة كتبت معظمها بالعربية وبعضها بالعبرية. وهي تصور وضع اليهود في الدولة الإسلامية في عصور مختلفة. كما تضم الكثير من المعلومات عن الحالة الاجتماعية والاقتصادية لتلك المجموعة. وتشمل أيضاً رسائل وعقوداً تجارية وسجلاتمحاكم وفتاوي وحسابات تلقى ضوءاً على جانب من التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للفاطميين والأيوبيين والملكين، وإن كان القسم الأكبر من تلك الوثائق هو عبارة عن رسائل تتعلق بالتجارة مع الهند وبستان حوض البحر المتوسط. وما زالت هذه الوثائق موضوع دراسة مستفيضة منذ اكتشافها حتى الآن. انظر: س. د. جويتين: مادة جنيزه (Geniza) دائرة المعارف الإسلامية ط 2 ج 2 ص 987، 988. - المعيان -

(59) القاضي أحمد بن ميرمنشي: «الخطاطون والمصوروون»

(Calligraphers and Painters)

ورسالة ترجمتها من الفارسية إلى الروسية ف. مينورسكي V. Minorsky مع مقدمة كتبها بن. زاكهودر B.N. Zakheder

. ثم ترجمتها من الروسية إلى الإنجليزية : ت. مينورسكي T. Minorsky (واشنطن 1959) ص 51. . (60) الغزالى: إحياء علوم الدين ج 4 ص 303، 304. المعيان -

اختصر المؤلف عبارة الغزالى هنا وقد أكملاها من مصدرها.

(61) الغزالى: إحياء علوم الدين ج 4 ص 303 وقد أورد المؤلف الأصل مختصراً ورأينا إكمال الفقرة من مصدرها ليستقيم معناها ويتجلى جمال كلام الغزالى. - المعيان -

(62) ابن عربي، نقاً عن كتاب الطواحين للحلاج الذي نشره لوبي ماسينيون L. Massignon باريس 1913، ص 129. وهذه الفقرة المترجمة استشهد بها: رأ. نيكلسون في المقال الذي كتبه عن الإنسان الكامل في دائرة المعارف الإسلامية طا (لندن-ليدن 1913-1934)-المؤلف.

وقد نقلت الترجمة عن الترجمة العربية لدائرة المعارف الإسلامية طا ج 3 ص 49. وابن عربي: هو محمد بن علي بن محمد المعروف بمحب الدين بن عربي. صوفي مت Howell وفيلسوف من أئمة المتكلمين. ولد في مرسيية في الأندلس. وأمضى معظم عمره في التجوال بين البلاد، وقضى عدة سنين في الحجاز واستقر أخيراً في دمشق وتوفي فيها. له نحو أربعين مائة كتاب ورسالة، أهمها: الفتوحات المكية، وفضوص الحكم اللذان عبر فيهما عن مذهب الصوفي في وحدة الوجود ووحدة الأديان، والحقيقة المحمدية والإنسان الكامل تعبيراً يمتنع فيه النظر الفلسفى بالذوق الصوفي.

- المعيان -

(63) في الأصل (the fire alter) أي مذبح النار. وهو هنا موقد النار الشعار الذي كان يرمز إلى النور في معتقدات أتباع زرادشت في فارس القديمة. واستمر هذا الشعار زمن الساسانيين الذين أزال المسلمين دولتهم. وكان موقد النار جزءاً أساسياً في بيوت النار التي أقيمت في تلك البلاد. وقد ضرب موقد النار هذا على الوجه الخلفي للنقوش الساسانية على شكل مذبح. ويمثل على جانبيه سادنان من سدنة تلك البيوت. - المعيان -

(64) و. هارتner: «الأشكال الفلكية لمنازل القمر في التصاویر الهندسية والإسلامية» (W. Hartner) (The Pseudo - Planetary Nodes of the Moon's Orbit in Hindu and Islamic Iconographies). بحث نشر في مجلة الفن الإسلامي (Ars Islamica) مجلد 5 (1938) ص 113-154-ريتشارد إتجهاوزن في «الكأس الطويلة العنق» في متحف كليفلاند للفن، أصله وزخرفته. R. Ettinghausen ("The Wade Cup in the Cleveland Museum of art, its Origin and Decorations)

بحث نشر في مجلة الفن الشرقي (Ars Orientalis)  
- مجلد 2 (1957) ص 327-366.

- س. كمان: «الرموز القديمة في الفن الحديث في أفغانستان» مجلة الفن الشرقي، مجلد 2 (1957) ص 5-34.

(Ancient Symbols in Modern Afghanistan)

- و. هارتner (W. Hartner) ر. إتجهاوزن (R. Ettinghausen) «الأسد المظفر، قصة حياة رمز (The Conquering Lion, the life cycle of a symbol)

مجلة الشرق Orients مجلد 17 (1964) ص 161-171.

- أي. باير: E. Baer: «الأسود ذوات الرأس الآدمي والطيور ذوات النصف النسائي في الفن الإسلامي الوسيط». (Sphinxes and Harpies in Medieval Islamic Art).

ملاحظات ودراسات شرقية رقم 9 (القدس 1965).

(65) عرض المجادلات التي جرت بين الإسلام والنصرانية، نورمان. دانيايل N. Daniel في كتابه المسمى «الإسلام والغرب، وتكوين صورة» (Islam and the West the, Making of an Image) يريد بذلك كيف كون الغرب فكرته عن الإسلام (أدنبره 1960) وانظر أيضاً جوستاف. فون جروباوم G.E. Von Grunebaum الإسلام الوسيط. دراسة في التوجيه الثقافي. (Medieval Islam, a study in cultural Orientation).

## الهوامش والمراجع

- (شيكاجو 1946) ص 45-47 وانظر أيضاً ما جاء في الفصل الأول من هذا الكتاب.
- (66) ج. سي. مايلز G.C. Miles «بونوم البرشلوني» (Bonnome de Barcelone) دراسات مستشرقية مهداة إلى ذكرى ليفي بروفنسال (باريس 1962) ج 2 ص 683-693 (والمقال متذيل بمراجع كاملة) وانظر أيضاً: نفس المؤلف: «العملة الأموية في الأندلس» (The Coinage of the Umayyads of Spain) (نيويورك 1950) ص 539-540. وانظر أيضاً: جامع التميات الإيطالية (Corpus Nummorum Italicorum) مجلد 18 ص 2 وما يليها لوحة (أمالفي) ص 307 وما بعدها. واللوحتان 18، 19 (سالرنو) د. سبينيلي D. Spinelli «عملات كوفية ضربت للملوك اللومبارديين والنورمان والسويف في مملكة صقلية». نابلي (1844).
- (Monete Cufiche battute da principe Longobardi, Normanni e Suevi nel regno delle due Sicilie) وكذلك: ب. م. لا جومينا B.M. Lagumina فهرس التميات الموجودة في مكتبة إقليم بالرمي فيرزي 1892 (Catalogo delle monete esistente nella Biblioteca Comunale di Palermo - Virzi 1892).
- والكتابان الآخرين خاصان بالنورمان في صقلية.
- (67) م. شتبرجر M. Stenberger كنز العملة الذي عثر عليه في جوتلاند والذي يرجع إلى عصر الأرمانيين (الفايكنج). (Die Schatzfunde Gotlands der Wikingerzeit)
- منشورات الأكاديمية الملكية للأبحاث التاريخية والقديمة (ستكمولم 1958) مجلد 1 ص 247، 250، 254.
- (68) استخدمنا كلمة البسط للدلالة على Carpets في حين استعملنا كلمة السجاد لتقابل كلمة Rugs (في أصل الترجمة).
- (69) أ. جايجر A. Geijer «منسوجات شرقية في صور إسكندنافية» (Oriental Textiles in Scandinavian Versions) بحث نشر في كتاب «من عالم الفن الإسلامي» (Aus der Welt der islamischen Kunst) وهو كتاب الذكرى المهدى إلى إرنست كونل (Ernst Kuhnel) بمناسبة عيد ميلاده الخامس والسبعين في 20-1957 (برلين 1959) ص 323-335.
- (70) هذه فيما نرى هي الترجمة المناسبة للفظ Chinoiserie في هذا المقام أما فيما عدا ذلك فاللفظ يعني في الاستعمال الفرنسي الشيء غير المفهوم أو المعقد.
- المعرجان -
- (71) إن أقرب المؤلفات إلى ما نشير إليه هنا من دراسة شاملة هي التي وضعها في السنوات الأخيرة د. أ. جيرازبھوی R.A. Jairazbhoy بعنوان التأثيرات الشرقية في الفن الغربي. (Oriental Influences in Western Art) (بومبي، كلكتا 1965).
- (72) آ. دي. لونجبريه A. de Longperier «استخدام الحروف العربية في الزخرفة عند الشعوب المسيحية الغربية».
- L' Emploi des caractères arabes dans L'ornamentation chez les peuples chrétiens de l'occident)

.((Revue archeologique

بحث نشر في المجلة الأثرية.  
مجلد 2 (1845) ص 696-706.

وقد درس ك. أردمان K. Erdmann المؤلفات التي كتبت في هذا الموضوع في بحث عنوانه «الحروف العربية المستعملة في الزخرفة في الفن الغربي في العصور الوسطى».

(Arabische Schriftzeichen als Ornamente in der abendländischen Kunst des Mittelalters).

وهو بحث نشر في رسائل القسم الروحي والعلوم الاجتماعية التابع لأكاديمية العلوم والأداب في ماينز 1953 أرقام 9. 467-513.

(Akademie der wissenschaften und der literatur in Mainz)

وانظر أيضاً: ج. سي. مايلز G.C. Miles «بيزنطة والعرب: علاقاتهما في كريت ومنطقة بحر إيجه». (Byzantium and the Arabs relations in Crete and the Aegean Area).

بحث نشر في «أوراق دامبارتون أوكن» مجلد 18 (1964) ص 32-2 (Dumbarton Oaks Papers) (Wandara) ما تكون هذه الكتابات غير كوفية (أو كوفيسك) (Kafesk) على حد تعبير مايلز) وهذا اللفظ أطلقه مايلز على المضاهاة الخالية من المعنى لأشكال الخط الكوفي الذي يسميه النسخ (نسخيك Naskhesque) ولكن هذه الحروف الخالية من المعنى تبدو وكأنها كتابة زخرفية، وللابلاغ على نموذج كامل من نماذج القرن الخامس عشر حول هذا الموضوع انظر مقال: س. رايخ (S. Reich) «كتابه مملوكية في رسم إيطالي من القرن الخامس عشر».

(Une Inscription mamrouke sur un dessin italien du quinzième siècle).

بحث نشر في مجلة معهد مصر، مجلد 22 (1940) ص 127.

(Bulletin de L'Institut d'Egypte).

(73) جان فيرمير : 1632-1675. رسام هولندي شهير، عرف برسوماته المقتنة التي كان يعكف على عملها في صبر وتنيدة. واجه العديد من الصعوبات المالية في حياته. ولم تقدر لوحاته حق قدرها إلا منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر. تحتفظ المتحف والمعارض الفنية بحوالى خمس وثلاثين لوحة فنية من أعماله بينها: المنجم، القواود، الخادمة تصب الحليب، ديانا مع صويحباتها، البنت النائمة، درس الموسيقى، المرأة والجرة، الجندي والبنت الضاحكة، البنت والناي وغيرها. انظر مادة فيرمير: دائرة المعارف البريطانية. - المعربان -

(74) ك. أردمان (K. Erdmann) أوروبا والسجاد الشرقي.

(Europa und der Orientteppich)

برلين-ماينز 1962، ص 57 وشكل 33.

(75) رامبرانت: 1606-1619، مصوّر وحضار هولندي شهير، عانى في أواخر حياته من الفقر والإفلاس. أنتج حوالى سبعمائة لوحة بالإضافة إلى مجموعة رائعة من أعمال النحت. أهم لوحاته: سيدة عجوز، حارس الليل، درس التشريح. - المعربان -

(76) أي تركيز النور في بقعة من اللوحة وترك الأشياء الباقية فيها في الظل.

(77) يوجين ديلاكروا: 1798-1863 أشهر رسام رومانسي فرنسي في القرن التاسع عشر. وقد تأثر في أعماله الفنية بالصور التي أثارتها في خياله شاعرية دانتي وشكسبير والتاريخ الوسيط والانطباعات الشرقية. وقد زار عام 1832 الجزائر وإسبانيا والمغرب ورسم العديد من المشاهد التي أثارت خياله. ومن هنا كانت لوحاته ذات قيمة تاريخية كما جاء بعضها انعكاساً لآرائه

## الهوامش والمراجع

السياسية. ومن أشهر لوحاته مذبحة في القلعة (الماليك)، الحرية تقود الشعب، النساء الجزائريات، دخول الصليبيين القسطنطينية، خيول الحرب، صيد الأسد وغيرها. انظر مادة ديلاكروا في دائرة المعارف البريطانية.

(78) الروكوكو (Rococo) طراز فني يتميز بالإسراف في المحسنات الزخرفية من أشكال آدمية وتوريقات وأقمشة وتصاوير ملائكة في هيئةأطفال وقد شاع الطراز في فرنسا وإيطاليا في أواخر القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر.

(79) في الأصل ماجي (Magi) ويراد بهذا اللفظ ملوك المجوس الذين تحكي الأسطورة المسيحية أنهم أتوا من الشرق لمبايعة السيد المسيح وهو في مهده.  
المغربان -

(80) ه. هاربك H. Harbeck «ملكيور لوركس» Melchior Lorichs (1911) هامبورج .  
ر. فان لوتر فيلت R. Van Luttevelt تصاوير الأتراك عند جان بابتست فانمور ومدرسته (De Turkse Schilderijen Van J. B. Vanmour en zijn School)

إستانبول 1958

(81) هناك ألفاظ وأسماء عديدة أخرى للأقمصة وأثاث البيت ذات أصل عربي في اللغات الأوروبية والديوان هنا: هو المجلس السلطاني أو المجلس بصفة عامة وهو قاعة اجتماع أو استقبال كبيرة ويستعمل لفظ ديفان في الغرب.

والصفة: بمعنى الأريكة بيت صيفي مسقوف أو أريكة أو مقعد في مكان مظلل وفي الاستعمال العام معناها الكرسي الكبير الوثير.

والدمشقى: قماش حريري مشجر منسوب إلى دمشق وهو المعروف عندنا بالدمقسى.  
والموصلى: نسيج من القطن أو الحرير منسوب إلى الموصل.

والبغدادى: قماش منسوب إلى بغداد واللفظ الإنجليزى هنا Baldachin مشتق من اللفظ الإيطالى (Baldachino) وهو تحرير للفظ بغدادى.

(82) د. ج. شيبرد D.G. Shepherd و. ب. هيتنغ W.B. Henning «التعرف على الزندنجي» Zandaniji (Identified

بحث نشر في كتاب «من عالم الفن الإسلامي» الذي ألف تكريماً للأستاذ أرنست كونل ص 40-45 .  
ي. ديلابورت Y. Delaporte (83) نقاب السيدة العذراء».

(Le Voile de Notre Dame)

شارف 1927 ص 12 اللوحات 7.

ريتشارد إيتتجهاوزن R. Ettinghausen الفن والآثار الإسلامية.

(Islamic art and Archaeology)

فصل في كتاب «ثقافة الشرق الأوسط ومجتمعه» أشرف على تحريره ت. كايلارينج T. Cuyler (برنستون 1951 ص 18 شكل 4).

(84) جورج مارسييه G. Marcais وجاستون فيت G. Wiet «نقاب القدس آن في كنيسة آيت». (Voile de sainte Anne d'Apt)

بحث نشر في «آثار ومذكرات مؤسسة بيرو».

(Monuments et Memoires Fondation Piot)

- المجلد 34 (1934) ص 177-194 .  
هـ. أ. البيزيرج H.A. Elsberg  
روفن جيست (Veil of Saint Anne)  
(The Burlington Magazine)  
«نقاب القديسة آن»  
بحث نشر في مجلة بيرلنجتون مجلد 68 (1936) ص 140-145 .  
أ. ف. كندريلك A.F. Kendrick وروفن جيست R. Guest  
«قطعة نسيج حريرية صنعت في بغداد»  
(A Silk Fabric Woven at Baghdad)  
بحث نشر في مجلة بيرلنجتون مجلد 49 (1926) ص 267-261 .  
ف. ل. ماي F.L. May قطع النسيج الحريرية في إسبانيا من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر .  
(Silk Textiles of Spain Eighth to Fifteenth Century)  
نيويورك (1957) ص 24-25 .  
(86) انظر كتاب ماي (May) سالف الذكر ص 14-17 .  
د. ج-شبيرد D.G. Shepherd «قطعة حريرية أندلسية مؤخرة»  
(A Dated Hispano - Islamic Silk)  
بحث نشر في مجلة الفن الشرقي مجلد 2 (1957) ص 373-382 .  
(Ars Orientalis)  
هـ. فيلتز H. Fillitz «شارات ورموز الدولة الرومانية المقدسة»  
(Die Insignien und Kleinodien des Neiligen Romischen Reiches)  
فيينا-ميونيخ 1954 اللوحتان 23، 24 والنص الذي يشرحها مقابل ص 9 .  
(88) د. س رايس «رداء قداس فيرمو الموجود في كنيسة القديس ثوماس آبيكت»  
(The Ferme Chasuble of st. Thomas-a- Becket)  
بحث نشر في مجلة: أخبار لندن المصورة  
(The Illustrated London News)  
العدد 235 (1959-10-3) ص 356-358 .  
م. دريجر M. Dreger  
«الأقمشة»  
فصل في الكتاب الذي وضعه: ف. سار (F. Sarre) فـ. رـ. مـارتـن R.F. Martin بعنوان: معرض روائع الفن الإسلامي في ميونيخ عام 1910 .  
(Die Ausstellung Von Meisterwerken Muhammedanischer Knust in Munchen 1910)  
اللوحات: 182، 195، 201، 202، 219 .  
(89) أـ. هـ. كـريـستـي A.H. Christie «الفنون الفرعية الإسلامية وتأثيرها على الفنون الأوروبية» .  
فصل في كتاب تراث الإسلام (The Legacy of Islam) طـا شـكـل 48 .  
أـوـ، فـونـ، فالـكـهـ O. Von Falke «تاريخ فن نسيج الحرير»  
Kunstgeschichte der Seidenweberei  
الجزء الثاني. (برلين 1913) الأشكال 261-274، 293-296 (إيطاليا) 308-316 (ريجنزيبورغ) 371-379 .

## الهوامش والمراجع

- (أسبانيا) 352-351، 352 (نماذج للتأثير الصيني).
- . (90) نفس المصدر: أشكال: 501، 522، 528، 531، 549، 604، 605، 607.
- (91) ت. مانكوفסקי T. Mankowski **أثر الفن الإسلامي في بولندا**
- Influence of Islamic Art in Poland
- بحث نشر في مجلة الفن الإسلامي (Art Islamica) مجلد 2 (1935) ص 105-133.
- (92) ل. ف. ديه L.F. Day «**ويليام موريس وفنه**
- (William Morris and his Art)
- لندن 1899 **الأشكال الموجودة في صفحتي 25.**
- ر. واتكنسون R. Watkinson **ويليام موريس صاحب التصميمات**
- (William Morris as Designer)
- لندن 1967 **الأشكال**: 6، 53، 63، 71.
- المؤلف -
- ويليام موريس 1834-1896 فنان وشاعر وكاتب إنجليزي مشهور، درس الرسم على روسيتي، واشتغل بالطباعة أيضاً. أسس عام 1861 شركة لإنتاج الأثاث والتحف، ساهمت في إنعاش الذوق الفني. واستعمل في مصنوعاته الطرق الإنتاجية التي كانت معروفة في القرون الوسطى، كما تأثر بطبع العصور الوسيطة في حكاياته الشعرية وأهمها الفردوس الأرضي، وله من الأعمال الأدبية، قصة حياة جيسون وموته، حلم جون بول، الاشتراكية نشأتها وتطورها.
- المعيان -
- (93) ك. أردمان K. Erdmann **أوروبا والسجاد الشرقي** ص 11-17.
- (94) ك. أردمان K. Erdmann **سبعمائة عام من تاريخ السجاد الشرقي** مساهمة في تاريخه والأبحاث الخاصة به.
- (Siebenhundert Jabre Orientteppich zu seiner)
- Geschichte und Erforschung)
- هيرفورد 1966، ص 220-221.
- (95) ك. أردمان: سبعمائة عام من تاريخ السجاد الشرقي ص 69، 222-232.
- K. Erdman, Siebenhundert Jahre Orientteppich
- (96) نفس المؤلف، أوروبا والسجاد الشرقي ص 63-64.
- (97) مانكوف斯基 T. Mankowski **تأثير الفن الإسلامي في بولندا**
- Influence of Islamic Art in Poland
- ص. 98-105.
- (98) ج. هـ. كرو G.H. Crow «**ويليام موريس مصمماً**
- William Morris, Designer
- لندن 134 انظر كتاب واتكنسون السابق الذكر
- «**ويليام موريس صاحب التصميمات**» حول نفس الموضوع.
- (99) المعتمدة: هي الحوض أو الطست الذي يوجد في الكناس ويوضع فيه ماء التعميد.
- (100) د. س. رايس D.S. Rice «**معتمدة القديس لويس**»
- (Le Baptistere de Saint Louis)
- باريس 1953-ص. 9.

(101) ماكس فان بيرشيم M. Van Berchem (نقوش عربية)

(Arabische Inschriften)

نشر هذا الموضوع في الكتاب الذي ألفه: ف. سار F. Sarre

ف. ر. مارتن F.R. Martin بعنوان «معرض روائع الفن الإسلامي»

(Die Ausstellung Von Meisterwerken Muhammedanischer Kunst)

جاء ص 6 . 8

(102) الطراز الروماني: Romanesque هو طراز معماري يتميز بضخامة الجدران والعقود المدورية

وقد ساد أوروبا خلال الفترة التي انتقضت بين عصور الطرز الكلاسيكية والعصر القوطي.

- المعربان -

(103) أو. فون فالكه O. von Falke أي. ماير E. Myer

«أدوات برونزية من العصور الوسطى» Bronzegerate des Mittelalters برلين 1935

- ك. أردمان Erdmann آنية صب إسلامية من القرن الحادي عشر الميلادي

des 11 Jahrhunderts

مجلة Pantheon مجلد 22 (1938) ص 251 .

- أي. ماير E. Myer «قطع برونزية من الطراز الروماني ونمادجها الأصلية الإسلامية»

(Romanische Bronzen und ihre islamischen Vorbilder)

بحث نشر في كتاب «من عالم الفن الإسلامي» المهدى إلى آرنست كونل .

Aus der Welt der islamischen Kunne

ص 317-322 .

(104) هـ. بوختال: H. Buchthal

«ملاحظة على صناعة المعادن الإسلامية المطلية بالميناء وأثرها على الغرب اللاتيني»

(A note on Islamic enamelled Metalwork and its Influence in the Latin West)

بحث نشر في مجلة «فن الإسلام» Ars Islamica

مجلد 11 ، 12 (1946: ص 195-198)

(105) ر. و. ت. جونتر R.W.T. Gunther «إسطرلابات العالم»

The Astrolabes of the World. 1932

- د. ج. برايس D.J. Price «قائمة دولية بإسطرلابات»

(An International Checklist of Astrolabes)

نشرت في المحفوظات الدولية لتاريخ العلوم

(Archives Internationales D. Histoire des Sciences)

مجلد 32-33 (1955) ص 381-363 .

- ل. أ. ماير L.M. Myer صناع الإسطرلابات المسلمين وأعمالهم

(Islamic Astrolabists and their Works)

جنيف 1956 .

نفس المؤلف: «صناع الإسطرلابات المسلمين: بعض المواد الجديدة»

(Islamic Astrolabists: Some New Material)

بحث نشر في كتاب «من عالم الفن الإسلامي» المهدى إلى آرنست كونل ص 293-296 .

## الهوامش والمراجع

- (106) ل. أ. ماير L.A. Mayer «صناع الأدوات المعدنية المسلمين وأعمالهم» (Islamic Metalworkers and their works) جنيف 1959 من أمثل: علاء الدين البيرجندى، ومحمد بدر، ومحمود الكلدى، ومحمد، وفاسى، وعمر، وزين الدين.
- وهناك مناقشة نقدية جديدة لهذه المسألة في الكتاب الذى وضعه: هـ. هوث بعنوان: «الطلاء باللак فى الغرب» (Lacquer of the west) شيكاغو 1969.
- نفس المؤلف : المسلمين في البنديقية (in Venedig Sarazenen) مقال نشر في كتاب الذكرى المهدى إلى هاينز لادنورف (كولونيا-فيينا 1970) ص 58-68.
- (107) المؤلف مصيّب في القول إن لفظ أعمى يعني غير العربي وخاصة الفارسي ولكن هذا في الشرق وحسب. أما في الأندلس فإن هذا اللفظ كان يطلق على غير العرب من سكان الأندلس، وكذلك كانت تسمى لغتهم عممية أهل الأندلس.
- المعربان -
- (108) اسم هذا الرجل كما يبدو المعلم محمود الكلدى. وليس بالضرورة أن يكون كرديا استنادا إلى لقبه إذ ربما يكون ذلك مجرد لقب. وهناك الكثير من الأسر المقلبة بمثل هذه الالقاب التي لا تدل بالضرورة على أصل حقيق.
- B.W. Robinson (109) ب. و. روبينسون أشغال المعدن الشرقي في مجموعة جامبية-بيري (oriental Metalwork in the Gambier - Perry Collection) مجلة بيرلنجتون Burlington Magazine العدد 109 (1967) ص 170-171.
- (110) أ.م. هند A.M. Hind «لوحات لم تنشرا من المجموعة ذات العقد» الاست محلات بنقوش على طراز تصاميم ليوناردو دافنشي. بحث نشر في مجلة بيرلنجتون مجلد 12 (1908) ص 41.
- Two Unpublished Platesof the Series of six "Knots Engraved after Designs by Leonardo da Vinci ر. بيرلنر R. Berliner الأطباق المطعمة بالزخارف من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر.
- (Ornamentale vorlageblatter des 15 bis 18 Jahrhunderts) (ليزج 1926) لوحة 23 والنصف ص 12.
- (111) ف. شيرر V. Scherer «دورر» (مجموعة الخالدين من أهل الفن) (Durer - klassiker der Kunst) المجلد 4 ط 2 (شتوجارد-ليزج 1906) اللوحات 223-225.
- . أي بانوفسكي E. Panofsky «أبريلخت دورر» (برونستون 1943) ج 1 ص 121، ج 2 ص 44 رقم 360.
- (112) كذا في الأصل ولعل الأصح هنا (Turkenbeute) وربما كان الاسم الذي استعمله المؤلف - المعربان - مصطلاحا على تلك الصورة.
- (113) موريسيك Mauresque مصطلح في كل لغات الغرب معناه العربي أو الإسلامي نسبة إلى (Maure) وهو الصورة الفرنسية للمفظ (moro) الذي استعمله الإسبان للدلالة على العرب أو

ال المسلمين. ويرجع هذا اللفظ في أصله البعيد إلى أنه كان يستعمل للدلالة على أهل الشمال الأفريقي. وكانت هناك ولايات على الساحل المغربي تسمى كل منها موريتانيا -المغرب -. .

(114) ب. جيسين P. Jessen «تاريخ زخارف نماذج الفنون اليدوية منذ العصور الوسطى» (Der Ornamentstich Geschichte der Vorlagen des Kunsthantwerke seit dem Mittelalter)

برلين 1920 ص 63.

نفس المؤلف: *أساتذة فن الزخرفة* (Meister des ornamentstichs)

الجزء الأول (برلين دون تاريخ) اللوحتان: 134، 135.

ر. بيرلنر R. Berliner «صفحات عن نماذج الزخرفة»

(Ornamentale Vorlageblatter)

ج 1 ص 79-82، ج 2 ص 34.

(115) جيسين Jessen (تاريخ زخارف نماذج الفنون اليدوية منذ العصور الوسطى ص 63-66، 103 نفس المؤلف «أساتذة فن الزخرفة» ج 1 اللوحات 83-85، 91، 98، 136-137، 170، 173-175).

وانظر أيضاً بيرلنر: «صفحات عن نماذج الزخرفة» ج 1 اللوحات 83-85، ج 3 ص 35-38.

(116) هانز هولبين الأصغر: (1497-1543م) رسام ومصمم ألماني شهير. كان يعمل الرسومات وال تصاميم لطلابه والصناع ليصنعوا قطعاً فنية على منوالها. اشتهر برسومه وصورة المستوحة من الأحداث التاريخية بالإضافة إلى الخيال وأبرز أعماله الفنية، رقصة الموت، خريف الإنسان، انتصار قيصر، فينيوس، توماس مور، السفراء، وغيرها .

- المعيان -

(117) ج. ب (الأرديني) G.B. (allardini) «بومبوسا وقطع البتشيني التي صنعتها». (bacini) مجلة الخزف (faenza) مجلد 24 (1936) ص 121-128 (معظم النماذج هنا مصرية).

- أي. بيافاتي E. Biavati «صحف (بتشينات) بيزا» نفس المجلة (الخزف) Faenza مجلد 38 (1952) ص 92-94 (معظم النماذج هنا بيزنطية وواحد منها على الأقل فارسي).

(118) و. ف. فولباخ W.F. Volbach «المخلفات المقدسة وأوعيتها الشرقية في روما» (Reliquie et reliquari orientali in Roma)

مجلة الفن (arte) مجلد 30 السلسلة الثالثة 1937 ص 347-348. ويملك الفاتيكان قطعة خزفية ثانية كانت تستخدم للمخلفات المقدسة. وهي نموذج لقطعة مصرية من القرنين الثالث والرابع للهجرة، التاسع والعشر للميلاد مصنوعة من فخار صيني الطراز يعرف بالخزف المطرطش المزين ببقع ملونة غير منتظمة (Splashed Ware) نفس المصدر ص 348.

(119) أ. و. فروتنهام A.W. Frothingham «الأواني الخزفية الإسبانية ذات البريق المعدني» (Ware of Spain) نيويورك 1951-الأشكال 58، 69، 82، 88، 109، 120، 123.

(120) ب. راكهام B. Rackham «دليل الخزف الإيطالي» (Guide to Italian Maiolica). 82، 8، 2، 1 ص 1933 لندننفس المؤلف : «بيان مصور (كتالوج) للخزف الإيطالي».

Catalogue of Italian Maiolica

## الهوامش والمراجع

لندن 1940. قارن ذلك بما أورده هروتجهام في كتابه الوارد في التعليق السابق في مواضع مختلفة منه وانظر كذلك خوسيه مارتيز-خايمه دي سكالس أرايل Jose Martinez Ortiz-Jaime de Scals Arail «مجموعة الخزفيات الموجودة في متحف البلدية التاريخي في بلنسية، مجموعة بطرنة منيش» بلنسية 1962.

(Coleccion Ceramica del Museo Historico Municipal de Valencia, ciclo Paterna- Manises)

C.J. Lamm

(121) سي. ج. لام

«زجاج العصور الوسطى» (Mittelalterliche Glaser)

برلين 1930 اج 1 لوحات 274 (رقم 1)، 275 (رقم 2)، 329 (رقم 1) ج 2 لوحات 96 (رقم 1)، 127 (رقم 1).

(122) نفس المصدر السابق ج 1 لوحة 368 (رقم 3) ج 2 لوحة 158 (رقم 3)

- ج. شمورانز G. Schmoranz «أواني الزجاج الشرقية القديمة» (Altorientatische Glassgefasse) فيينا 1898 ص 29-30 اللوحات 4، 14.

(123) لام «زجاج العصور الوسطى».

اج 1 لوحة 329 (رقم 2)، ج 2 لوحة 127 (رقم 2).

(124) نفس المصدر الوارد في التعليق السابق. ج 2 لوحة 494 (رقم 68) ولوحة 495 (رقم 71).

(125) قلعة صليبية كانت تقع على التلال التي تحكم بصور وقد احتلها الظاهر بيبرس.

(126) نفس المصدر ج 1 لوحة 326 (رقم 12) ج 2 لوحة 126 و (رقم 12).

(127) لام: نفس المصدر ج 1 ص 246، 278، 279، ج 2 لوحة 99.

(128) أرنست كونل: (E. Kunnel) «أبواق الصيد العربية».

- بحث نشر في الكتاب السنوي لمتحف برلين.

(“Die sarazenischen Olifanthorner in Jahrbuch der Berliner Museen”)

ج 1 (1959) ص 33 هامشه رقم 1.

نفس المؤلف: «القطع الإسلامية المنحوتة من العاج»

Die islamischen Elfenbenskulpturen

برلين 1971.

(129) هذه هي المرة الثانية التي يشير فيها المؤلف إلى أن القطع الفنية الإسلامية المصدرة إلى أوروبا كانت تنتهي في الغالب إلى استعمال كنائسي. ونعتقد أن هذا غير صواب لأن القطع الفنية الإسلامية كانت تستعمل في كل مناحي الحياة في أوروبا. ولكن معظم ما بقي إلى أيامنا منها هو الذي حفظ في الكنائس وربما كان ذلك أقله.

- العريان

(130) م. مايس M. Meiss «استخدام الضوء كشكل ورمز في بعض تصاوير القرن الخامس عشر».

(Light as form and symbol in some fifteenth century Painting)

بحث نشر في مجلة الفن (The Art Bulletin) مجلد 27 (1945) ص 177.

(131) ريتشارد إتجهاوزن R. Ettinghausen

«جلود الكتب الشرقية وتأثيرها على فن التجليد في أوروبا».

(Near Eastern Book Covers and their Influence on European Bindings).

مجلة الفن الشرقي (Ars Orientalis) مجلد 3 (1959) ص 121-122 .  
أ. ر. أ. هوبيسون «نوعان من التجليد في عصر النهضة» (Two Renaissance Bindings) A.R.A. Hobson .

بحث نشر في مجلة جامع الكتب (The Book Collector) المجلد السادس، ص 265-266 .  
المجلد السابع 1958، ص 266-267 .

(132) ت. هاكين بروش T. Hackenbroch «هدية ملكية» A. Royal Gift مجلة الدواقة (The Connoisseur) مجلد 174 (1970) ص 152-157 .

(133) ف. سار F. Sarre «رسوم رامبرانت نقلًا عن منمنمات هندية إسلامية» (Rembrandts Zeichnungen nach indischi-Islamischen Miniaturen) بحث نشر في الكتاب السنوي لدورية جمعية الفنون الملكية البروسية .

(Jahrbuch der Konigl. Preussischen Kunstsammlungen) مجلد 25 (1904) ص 143-158 .  
نفس المؤلف: «صفحة جديدة من رسوم رامبرانت الهندية»

(Ein neues Blatt Von Rembrandts in zeichnungen) نفس المجلة، مجلد 30 (1909) ص 283-290، وعشر حديثاً على قطعة أخرى من النسخ السبع الضائعة التي عملها رامبرانت من المنمنمات الهندية (انظر الموسم السابع عشر بعد المائتين لجمعية سودزي من أكتوبر 1960 إلى يوليو 1961) (Sotheby's 217th Season)

لندن-نيويورك 1961، ص 138 .  
وقد ظهرت في هذا المرسم تحت عنوان «شاه جahan يتحدث مع بيزاره»

(Shah Jahan Talking to his Falconer) على الرغم من أن كلاماً من السلطان بيزاره الذي يظهر أنه كان أميراً من الأسرة الحاكمة كان في الأصل مرسوماً في لوحة منفصلة ثم جمعت الصورتان في لوحة واحدة عملها رامبرانت.

(134) ر. سكوليه R. Escholier «يوجين ديلاكروا» (Eugene Delacroix) باريس 1963 . انظر اللوحة الملونة مقابل ص 192 .

- ج. ماير غريف J. Meier - Graefe «يوجين ديلاكروا، مساهمة في تحليل فنه» Beitrag zu Seiner Analyse

مبونيخ من دون تاريخ، ص 162 (نسخ منقولة من المنمنمات الهندية)  
- ر. هيyo R. Huyghe «ديلاكروا»

نيويورك-لندن 1963، اللوحتان 100، 101 (نسخ منقولة عن منمنمات فارسية).  
(135)الجزري: أبو المعز بن اسماعيل بن الرزاز ألف كتاباً عظيم الشأن في الميكانيكا وال ساعات يعتبر من أفضل ما عرف في العالم الإسلامي. واسم كتابه «الحيل أو الجامع بين العلم والعمل» آلهه للملك الصالح أبي الفتاح بن قرة أرسلان بدبار بكر. وقد ارتفع فيه إلى مرتبة كبار المخترعين الميكانيكيين .

العربان -  
(Early European Automatons 1)

(136) و. بورن W. Born «آلات الحركة الذاتية الأوروبية الأولى»

## الهوامش والمراجع

مجلة الذوق (The Connoisseur) مجلد 100 (1937) ص 123-129.

(137) أردمان «أوروبا والسجاد الشرقي»

(Europa und her Orientteppich)

ص 112، 113، 117.

(138) معركة ليانتو: معركة بحرية كبيرة جرت في السابع من أكتوبر عام 1571م بين القوات البحرية العثمانية واتحاد القوى البحرية المسيحية وذلك في خليج كورنث في اليونان. وقد أسفرت هذه المعركة عن هزيمة القوات البحرية العثمانية، وكان لذلك أثر بعيد في مستقبل القوى البحرية المسيطرة على البحر الأبيض المتوسط.

- المعربان -



المؤلفان في سطور:

جوزيف شاخت

\* مستشرق ألماني.

\* عمل أستاذا في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة.

\* توفي أول أغسطس عام 1969.

كليفورد إدموند لوزورث

\* ولد بإنجلترا سنة 1928م.

\* حصل على الدكتوراه من جامعة أدنبره في الدراسات الشرقية.

\* عمل أستاذا للتاريخ بجامعة سانت آندرز بأسكتلندا، في الفترة (56-

.1967م).

\* ترأس قسم الدراسات الشرقية بجامعة مانشستر في الفترة (67-

.1983).

\* يعد واحداً من المستشرقين المهمين في الوقت الحالي.

\* أحد المشرفين الرئيسيين على تحرير الموسوعة الإسلامية *Islamic Encyclopedia*.

\* منحه هيئة اليونسكو في مايو 1998، جائزة «ابن سينا» الفضية، تقديراً لدراساته حول التاريخ آسيا الوسطى.

المترجمون في سطور

د. محمد زهير

السمهوري

\* ولد في فلسطين عام



**تراث الإسلام**

الجزء الثاني

تأليف: شاخت وبوزورث

ترجمة: د. حسين مؤنس

د. إحسان العمد

مراجعة: د. فؤاد ذكرياء

1931م.

- \* تخرج في كلية الآداب (لغة إنجليزية) جامعة دمشق عام 1958م.
- \* حصل على درجة الدكتوراه في الأدب الإنجليزي من جامعة ليدز بإنجلترا عام 1966م.
- \* قام بالتدريس في كلية الآداب بجامعة دمشق والكويت.
- \* له العديد من الأبحاث والمقابلات باللغتين العربية والإنجليزية-منشورة في المجالات، ومذاعة في الإذاعة. كما ترجم بعض الدراسات إلى اللغة العربية.

#### د. حسين مؤنس

- \* تخرج في كلية الآداب-جامعة القاهرة عام 1934، ونال درجة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة زيريرخ عام 1943.
- \* تدرج في وظائف هيئة التدريس بجامعة القاهرة إلى أن عين أستاذ كرسي التاريخ الإسلامي بها عام 1954.
- \* عين مديرًا لمعهد الدراسات الإسلامية في مدريد عام 1957.
- \* عمل أستادا للتاريخ الإسلامي، ورئيسا لقسم التاريخ بجامعة الكويت حتى عام 1977.
- \* شغل منصب رئيس تحرير مجلة «الهلال» بالقاهرة.
- \* كان عضوا في عدة جمعيات ولجان علمية وثقافية في مصر والكويت وغيرهما من البلدان العربية والإسلامية.
- \* له العديد من المؤلفات والبحوث العلمية والأدبية باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والإسبانية.
- \* أسهم في تحرير الكثير من الصحف والمجلات العربية.

#### إحسان صدقى العمد

- \* ولد في نابلس بفلسطين عام 1932.
- \* حصل عام 1959 على درجة الليسانس في الآداب من قسم التاريخ بجامعة القاهرة-بتقدير جيد جداً.
- \* حصل عام 1972 على درجة الماجستير في الآداب من قسم التاريخ

بجامعة الكويت، وكانت رسالته عن الحجاج بن يوسف الت ففي |

\* حصل على درجة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي عن المؤرخ البلاذري من جامعة الكويت.

\* اشتغل في تدريس الاجتماعيات مدة خمس سنوات في مدارس الكويت.

\* التحق عام 1960 بالإذاعة الكويتية محرراً لنشرات الأخبار.

\* كتب عدة مقالات تاريخية وأدبية في بعض المجالات.

#### المراجعان في سطور:

##### د. شاكر مصطفى

\* من مواليid الجمهورية العربية السورية.

\* حصل على الدكتوراه في الآداب.

\* عمل في التدريس الثانوي والجامعي في سوريا، وفي السلك السياسي ممثلاً لبلاده عشر سنوات في السودان وكولومبيا والبرازيل.

\* عمل وزيراً للإعلام في سوريا (1966-1965).

\* عمل أستاذاً ورئيساً لقسم التاريخ بجامعة الكويت.

\* له العديد من المؤلفات تجاوز الثلاثين في التاريخ والأدب، بالإضافة إلى مئات من الأبحاث العلمية.

##### د. فؤاد زكريا

\* ولد في بور سعيد ديسمبر 1927.

\* تخرج في قسم الفلسفة بكلية الآداب-جامعة القاهرة عام 1949، ونال درجتي الماجستير (1952) والدكتوراه (1956) في الفلسفة من جامعة عين شمس.

\* عمل أستاذاً ورئيساً لقسم الفلسفة بجامعة عين شمس حتى عام 1974.

\* ترأس تحرير مجلتي «الفكر المعاصر» و«تراث الإنسانية» في مصر.

\* عمل مستشاراً لشؤون الثقافة والعلوم الإنسانية في اللجنة الوطنية لليونسكو بالقاهرة، كما شارك في عدة مؤتمرات لمنظمة اليونسكو، وقد

انتخب نائباً لرئيس الهيئة الاستشارية لدراسة الثقافة العربية.

- \* من أعماله المنشورة: اسبيينوزا ونظرية المعرفة، الإنسان والحضارة، التعبير الموسيقي، مشكلات الفكر والثقافة، ترجمة ودراسة لجمهورية أفلاطون، وللتاسعية الرابعة لأفلاطون.
- \* ترجم مؤلفات متعددة منها: «العقل والثورة» (ماركيوز)، و«الفن والمجتمع عبر التاريخ» في مجلدين-هووزرا.
- \* له الكثير من المقالات والدراسات المنشورة في الصحف ومجلات سياسية وأكademie.



## هذا الكتاب

هذه هي الطبعة الثالثة للجزء الأول من كتاب «تراث الإسلام» الذي يقدم رؤية بحثية للجهد الحضاري الذي أسهم به الإسلام عبر تاريخه. وقد رأت السلسلة أن تعيد طبع جزئه الثاني في الشهر المقبل. وتنبع أهمية هذا الكتاب من أن العلماء الذين قاموا على تأليفه يتمتعون بقدر وافر من التميز والأستاذية في مجالات بحثهم، مما يجعلنا نجزم بأن الكتاب يمثل إضافة لها قيمتها للمكتبة العربية، من خلال ما يقدمه أصحابه من معلومات ثرية مشفوعة بالتحليل والتفسير للتفاعل العظيم بين العقيدة الإسلامية وأحداث التاريخ، الذي أنتج للإنسانية تراثاً خالداً تغلغل في نسيج الحضارة العالمية. لكن القارئ سيلاحظ، ولا شك، أن هؤلاء العلماء الأجلاء الذين حرروا فصول هذا الكتاب بتمكن واقتدار، ينطلقون فيما يصدرونه عن الحضارة الإسلامية من أحكام من منظور قد لا يتفق كل الاتفاق مع رؤيتنا نحن لحضارتنا، لأنهم قبل كل شيء علماء أجانب نشأوا وترعرعوا في ظل حضارة مغایرة.

ولا يخالجنا أي شك في أن إعادة نشر هذا الكتاب القيم ستفتح الطريق أمام علمائنا ومتخصصينا، لكي يواجهوا مثل هذه الأفكار رأياً برأي وحججاً، واثقين من رؤيتنا الثقافية المتسامحة التي تؤمن بأنه لا يكفي أن نعرف الكثير عن أنفسنا، ولكن لا يجب، إلى جانب ذلك، أن نسعى لمعرفة ما يقوله الآخرون عننا.

فيهذا وذلك معاً نستطيع أن نحدد مكاننا بين الآخرين، وأن نثبت أقدامنا على الخريطة الحضارية التي يعاد تشكيلها الآن، لعلنا ونحن نتجه إلى المستقبل نسترد احتراماً واجباً لحضارتنا التليدة بأن نقيم الجسور بينها وبين حضارة العصر.